

La Légende Socratique et les Sources de Platon

DU MÊME AUTEUR

Histoire Critique de Godefroid le Barbu, Duc de Lotharingie, Marquis de Toscane.
1 vol. in-8°. Bruxelles (Uccle), Wauters.

Essai sur les Catégories.
1 vol. in-8°. Bruxelles, Lamertin, 1906.

Le Rapport Social. — Essai sur l'objet et la méthode de la Sociologie.
Bibliothèque de Philosophie contemporaine. — 1 vol. in-8°. Paris, Alcan, 1912

FONDATION UNIVERSITAIRE DE BELGIQUE

LA LÉGENDE SOCRATIQUE

ET LES

SOURCES DE PLATON

PAR

EUGÈNE DUPRÉEL

Professeur à l'Université de Bruxelles



BRUXELLES

LES EDITIONS ROBERT SAND

86, rue de la Montagne, 86

PARIS
AGENCE GÉNÉRALE DE LIBRAIRIE ET DE PUBLICATIONS

LONDRES
OXFORD UNIVERSITY PRESS
HUMPHREY MILFORD

MCMXXII

AVANT-PROPOS

Le plus disert des Anciens ne laissait pas de réussir dans l'art des raccourcis. Opposant Socrate à son plus grand devancier, Cicéron parvient à résumer ainsi la philosophie grecque :

« *Pythagore n'inventa pas seulement le nom de la* philosophie, *il contribua fort à la répandre, lorsque, passant ensuite dans cette partie de l'Italie qu'on appelait la Grande-Grèce, il y donna des leçons, soit publiques, soit particulières, sur ce que les sciences et les arts ont de plus utile. J'aurai peut-être lieu d'en parler une autre fois. Il me suffit ici de dire que, jusqu'à Socrate, disciple d'Archelaüs, qui l'avait été d'Anaxagore, la philosophie enseignait la science des nombres, les principes du mouvement, et les sources de la génération et de la corruption de tous les êtres; elle recherchait avec soin la grandeur, les distances, le cours des astres; enfin, les choses célestes. Socrate le premier fit descendre la philosophie du ciel, l'introduisit non seulement dans les villes, mais jusque dans les maisons, et la força de régler la vie, les mœurs, les biens et les maux. Ses diverses méthodes de raisonnement, la variété des choses qu'il a traitées, et l'étendue de son génie, si bien représentée dans les écrits de Platon,*

ont fait naître différentes sectes. (Tusculanes [1], *l. V, c. IV*). »

Cette manière de se représenter le rôle de Socrate, les historiens modernes l'ont adoptée presque sans réserve et n'ont ambitionné que de la développer point par point. Leur estime pour la personne du Philosophe égale la haute idée qu'ils se font de son œuvre. Voici comment s'exprime l'un d'eux, choisi parmi les plus autorisés et les plus lus :

« *Il y a eu dans tous les siècles des intelligences claires, froides et fortes, et les cœurs chauds n'ont pas souvent manqué non plus. Mais il est rare qu'une intelligence froide soit associée à un cœur bouillant, et c'est une chose tout à fait rare, pour ne pas dire unique en son genre, qu'un cœur d'une intense énergie s'emploie exclusivement à empêcher l'intelligence de s'échauffer — semblable à la chaudière à vapeur qui met en mouvement une machine à faire la glace. Une combinaison telle, et de facultés aussi extraordinaires, ne se rencontre guère plus d'une fois dans le cours de milliers d'années. Mais quand elle se produit, elle exerce, comme pour nous dédommager de sa rareté, une action qui se prolonge sans s'épuiser sur une longue série de siècles... On a appelé Benjamin Franklin un enthousiaste de la sobriété. Ce titre convient infiniment mieux à Socrate. La passion qui dominait sa puissante personnalité, et qui l'exaltait jusqu'à lui faire aimer le martyre, c'était le besoin de clarté dans l'intelligence. Il était altéré de purs concepts, et les recherchait avec l'ardeur qui pousse un mystique à s'unir à la divinité. De lui est partie une impulsion qui a fait naître de nombreuses écoles ou plutôt de nombreuses sectes de moralistes, dont les doctrines ont remplacé, pour des myriades d'esprits cultivés, les dogmes*

(1) Traduction de l'édition Garnier, t. XVII, p. 264.

vieillis de la religion populaire. Apprécier dignement un fait historique aussi prodigieux est une des tâches les plus importantes qui s'imposent à nous. (GOMPERZ, Les Penseurs de la Grèce, t. II, c. III (1). »

Socrate est ainsi unanimement glorifié pour avoir donné tout son génie et toute son âme à l'accomplissement d'une révolution dont devait sortir définitivement constituée « la philosophie éternelle», avec sa méthode propre et son objet à elle, distincte à la fois de la science pure et de la pure pratique, inspirée de la science et la fécondant à son tour, et appelée à donner à la vie active ses plus hautes directions.

Peut-être aurait-il convenu que dans un travail consacré à une révision de ce point d'histoire de la philosophie, le rôle attribué à Socrate par la tradition littéraire et par la science historique se trouvât rappelé avec plus de développement, mais un obstacle nous a arrêté. C'est que l'accord des historiens porte plutôt sur la grandeur et les résultats de l'activité de Socrate que sur ce qu'elle fut exactement. Dès qu'on veut rapporter avec précision ce que Socrate a pu établir, on se heurte chez les auteurs à des divergences fort marquées. L'enseignement de Socrate est à l'origine de la Logique et de la Morale, cela est reconnu; mais a-t-il été logicien avant tout, sa méthode critique étant sa grande découverte, ou doit-on voir en lui un moraliste conduit vers la logique par la recherche des principes de la science du bien ? Quel est l'esprit véritable de sa doctrine morale ? Quelle fut son attitude à l'égard des sciences, des spéculations métaphysiques, de la vie religieuse ? Lequel de ses disciples parle du maître avec le plus d'exactitude et mérite le plus de confiance ? Choisir, en vue d'un ré-

(1) Traduction Reymond, t. II, p. 45.

329 → 399

sumé préalable, entre les alternatives dignes d'attention eût paru arbitraire, et l'on ne saurait présenter toutes les opinions sans paraître suggérer, par le seul étalage de leur diversité, une critique inopportune ou prématurée.

Nous nous bornerons donc à formuler l'espoir que ceux qui voudront bien nous suivre le feront avec un souvenir rafraîchi des chapitres sur Socrate contenus dans les ouvrages classiques des Zeller, des Gomperz ou des Grote (1). *Rien n'appelle à meilleur droit une lecture attentive que ces substantiels travaux d'auteurs du premier mérite, qu'un sujet d'une fécondité exceptionnelle semble avoir encore élevés, parfois, au-dessus d'eux-mêmes. Rendre cet hommage à ces savants qui nous ont instruit, à leurs prédécesseurs et à leurs émules, est pour nous un devoir au moment où, non sans témérité peut-être, nous allons opposer à leurs belles constructions historiques une interprétation tout autre des documents qu'ils ont rassemblés avec tant de soin.*

*
* *

Comme il m'a paru nécessaire de faire des citations en grand nombre et assez longues, j'ai cru bon de les emprunter aux traductions les plus accessibles, au risque de donner à ce travail un aspect moins scientifique, et bien que leur peu de précision, dans plus d'un cas, ne m'ait pas échappé. Ne présenter que le texte grec eût demandé inutilement un surcroît d'attention au lecteur, outre que, m'étant beaucoup servi de ces traductions, il m'eût paru de mauvaise grâce d'affecter

(1) ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II Theil, I Abteilung, 4e édit. — Il suffira de lire la traduction de M. Boutroux, faite sur la troisième édition, t. III. — GOMPERZ, ouvrage cité. — GROTE, *Histoire de la Grèce*, traduction Sadous, t. XII, c. IV.

de ne pas les faire intervenir. Quant à des traductions faites à dessein, à paraître trop probantes elles pourraient éveiller la méfiance du lecteur. Dans certains cas néanmoins j'ai dû y recourir. Puissé-je trouver des juges assez attentifs pour s'en référer au texte grec, auquel je renvoie toujours.

Pour la partie philologique de mes recherches principalement, j'ai eu souvent recours à de plus savants que moi. Je dois des remerciements à mes collègues E. Boisacq, H. Grégoire, G. Charlier, à Mme M. Tardieu, bibliothécaire de l'Université, à M. N. Van Molle, docteur en philosophie, qui a bien voulu m'épargner certains travaux d'approche et de mise au point de mon manuscrit; mais surtout je ne puis manquer de placer ici le nom de G. Smets, le savant et l'ami auquel ce livre et son auteur sont indiciblement redevables.

PREMIÈRE PARTIE

La Doctrine Socratique

CHAPITRE PREMIER

Les Thèmes du "Protagoras„ et les "Dissoi Logoi„

Les dialogues de Platon ne sont pas des œuvres tellement différentes les unes des autres, que chacune ait son sujet propre et exclusif. Plus d'une question à laquelle un dialogue est consacré, se retrouve débattue dans un autre, soit incidemment et comme en passant, soit de nouveau comme objet principal de la discussion. Par exemple, la question à laquelle toutes les controverses du *Protagoras* sont suspendues est celle de savoir si la sagesse est susceptible d'être enseignée. A deux reprises le même sujet est effleuré dans l'*Euthydème* et tout le *Ménon* est encore construit sur ses développements. C'est à chacun des sujets de discussion abordés de la sorte dans plus d'un dialogue, que nous donnerons le nom de *thème;* nous caractériserons par quelques mots grecs ou français ceux de ces thèmes qu'il nous importe d'étudier en détail.

Les écrits platoniciens considérés comme les plus anciens et les plus inspirés de Socrate [1] sont justement ceux où ces thèmes ont la plus grande importance; le *Protagoras*, en

---

(1) *Hippias minor, Lachès, Protagoras, Charmide;* Cf. Ritter, *Platon*, I, p. 273.

particulier, n'en est guère qu'une savante combinaison, si bien qu'il nous suffira d'analyser ce beau dialogue pour rencontrer les thèmes les plus caractéristiques et les plus intéressants à notre point de vue. C'est par cette analyse que nous commencerons.

1° Comme nous venons de le dire, le *Protagoras* a pour thème principal la question de l'enseignement de la sagesse; nous l'appellerons le thème εἰ διδακτόν[1] ; on verra plus loin de quel texte ces mots sont tirés. C'est Socrate qui propose cet examen à Protagoras, son principal interlocuteur. Il est d'avis, quant à lui, que la sagesse ne s'apprend ni ne s'enseigne. Protagoras, par un long et brillant discours, lui prouve le contraire. Socrate se déclare convaincu et met la conversation sur d'autres questions; mais on s'aperçoit à la fin du dialogue qu'il n'a détourné le débat que pour en revenir à sa question première avec de nouvelles lumières et pour prendre au sujet de la réponse à y faire une attitude toute différente. Cette piquante manœuvre de Socrate sera exposée en détail dans le prochain chapitre.

2° Lorsque Socrate a paru adhérer aux conclusions de Protagoras sur la possibilité de l'enseignement de la sagesse, il lui a posé une nouvelle question. La vertu est-elle une ou multiple ? La prudence, la justice, la tempérance ne sont-elles que des aspect de la vertu, une et indivisible, ou bien y a-t-il autant de vertus qu'il y a de ces qualités morales ? En particulier le courage est-il distinct de la sagesse, ou ces deux qualités se confondent-elles ? Ainsi, se présente le thème de l'unité de la vertu, que nous pourrons appeler le thème *Sagesse et Courage*, d'après les deux exemples qui servent à le traiter. Il fournira le sujet principal d'un autre dialogue, le *Lachès*. Dans le *Protagoras*, la partie qui lui est consacrée se termine par le choix de la

(1) Sous-entendu ἡ ἀρετή.

première alternative: les interlocuteurs conviennent que la sagesse est une et non multiple. Son unité découle de ce que, dans son essence, la sagesse n'est autre que la science. Celui qui connaît de science certaine son bien véritable, ses vrais avantages, est, selon les circonstances, prudent, juste, tempérant. Le courage, en dépit des apparences contraires, se confond, aussi bien que les autres vertus, avec la sagesse ou le savoir, car le courage n'est pas autre chose que l'exact discernement des choses qui sont réellement redoutables et de celles qui ne le sont pas (1).

3° La longue et laborieuse discussion du thème sagesse et courage en enveloppe une autre, sur la question de savoir si le mal est commis volontairement ou s'il n'est qu'un résultat de l'ignorance du bien. A vrai dire, c'est à peine une discussion, car Protagoras abonde dans le sens de Socrate. Selon celui-ci, dès qu'on a connaissance du bien, on ne saurait s'empêcher d'y conformer sa conduite; toute faute morale est le résultat d'une erreur, l'acte d'un ignorant qui se trompe sur son bien véritable; la vertu est tout entière l'art et la science par laquelle chacun choisit avec sûreté la conduite la plus avantageuse. La sagesse est la science de la mesure des avantages.

On sait que l'idée de l'identité foncière de la sagesse et de la science est considérée comme le noyau de la doctrine morale de Socrate par les historiens de la philosophie aussi bien que par Aristote. On la résume parfois par les mots οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει (2) et nous caractériserons par

(1) *Protagoras*, 329 C-334 C, trad. pp. 45 à 55, puis 349 B-360 E, trad. pp. 82 à 104. — Les citations de Platon sont empruntées à la traduction Saisset, en 10 volumes, Paris, Charpentier. Il va sans dire que la pagination indiquée est celle du volume contenant le dialogue dont provient la citation.

(2) *Personne ne pèche volontairement.* — Cf. *Protagoras*, 345 D ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἑκόντα ἐξαμαρτάνειν... — Cf. aussi *Petit Hippias*, 375 CD, *Timée*, 86 E κακὸς ἑκὼν οὐδείς— et passim.

ces trois mots le thème dont cette partie du *Protagoras* est un développement.

4° Il y a lieu enfin d'ajouter aux thèmes déjà relevés un ensemble de passages où les interlocuteurs débattent la question de savoir s'il convient de discuter par questions et réponses, celles-ci les plus brèves possibles, ou si chacun pourra s'étendre en de longs monologues. Protagoras est pour les grands discours, on sait de reste qu'il y excelle ; rarement il lui est laissé assez de temps pour donner à sa pensée toute sa valeur. Socrate, au contraire, feint d'être incapable de retenir ce que disent ceux qui parlent si longuement ; il lui faut à ses questions de courtes réponses. Les assistants appuient Protagoras ou Socrate, ou proposent des compromis.

On voit qu'il ne s'agit pas d'une idée controversée, mais de l'opposition de deux façons de discuter. On confronte deux modes d'exposition, ou même deux genres littéraires, le discours soutenu et le dialogue.

Ce sera pour nous le thème κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι. Nous n'empruntons pas cette expression directement à Platon, nous la prenons, de même que plus haut les mots εἰ διδακτόν, dans un écrit plus ancien que les dialogues et dont nous ne saurions nous dispenser d'analyser le contenu, comme d'en caractériser la nature.

On désigne maintenant cet écrit par ses deux premiers mots Δίσσοὶ Λόγοι [1]. On est d'accord pour le dater des environs de l'an 400 avant J.-C. ; en effet, il y est question de la victoire des Lacédémoniens sur les Athéniens (404) comme d'un fait récent. Il est donc antérieur à la littérature socratique, s'il est vrai qu'aucun de nos dialogues n'a été composé avant la mort de Socrate (399). Le texte se

(1) Anciennement on l'appelait διαλέξεις ; cf. DIELS, *Die Fragmente der Vorsocratiker*, 2e édit., t. II, pp. 635 sqq. texte et notes. Mon attention a été attirée sur cet écrit par TAYLOR dans ses *Varia Socratica*, auquel je dois beaucoup, quoique mes conclusions diffèrent radicalement des siennes.

présente à nous divisé en neuf paragraphes, mais cette division ne donne pas une idée suffisante de la répartition des matières. Il y a, en réalité, quatre parties complètement étrangères l'une à l'autre, dont la première comporte les six premiers paragraphes. C'est la seule partie où la pensée soit développée et même délayée ; les trois autres parties, qui coïncident avec les trois derniers paragraphes, ne sont guère que des sommaires ou des fragments.

Cette première partie est une dissertation sur l'idée que deux opinions contradictoires peuvent être soutenues, et le sont en effet, à l'égard de toutes choses. Il y a des thèses opposées sur le bien et sur le mal, sur le beau et le laid, le juste et l'injuste, sur la vérité et le mensonge, la folie et la sagesse, l'être et le non-être. Selon les uns, entre le premier de chacun de ces couples de termes et le second, il y a une véritable différence de nature, une exclusion logique radicale : le beau diffère du laid de telle sorte que, dès qu'un objet est beau, la laideur en est exclue et doit en être niée ; le bien exclut le mal, etc. Selon les autres, cette différence n'est qu'une illusion et il y a, au fond, identité de nature entre ces termes opposés ; le bien et le mal se confondent, c'est-à-dire que tantôt l'une de ces qualités est affirmée d'un objet, tantôt l'autre, ces deux affirmations ayant la même valeur.

Tout en affectant volontiers d'acquiescer à chacune des thèses au moment où il les expose, l'auteur s'efforce, à travers toutes sortes de maladresses d'exposition, soit de concilier les opinions contraires, soit d'écarter seulement ce que l'une ou l'autre thèse a d'excessif et de décidément absurde.

Le paragraphe six de cette première partie nous présente une nouvelle opposition de thèses au sujet de la sagesse et de la vertu : Les uns prétendent que la sagesse et la vertu peuvent s'enseigner, les autres le nient. Les arguments en

faveur de la thèse affirmative sont présentés les derniers, avec une préférence marquée ([1]).

La deuxième partie des Δίσσοὶ Λόγοι (§ 7) n'est qu'une courte diatribe contre le tirage au sort des magistrats. La troisième partie (§ 8) développe brièvement l'idée de la solidarité des sciences : la compétence dans la science en général entraîne les compétences particulières dans l'art de la discussion, dans la physique, la rhétorique et la politique. Nous n'en dirons pas plus maintenant sur ce passage, dont l'importance est telle que nous serons plus d'une fois forcé d'y revenir.

La quatrième et dernière partie (§ 9) ne comprend qu'une dizaine de lignes recommandant l'art mnémotechnique ou les moyens artificiels d'aider le souvenir.

Tel est le contenu d'un écrit sur la nature duquel il est difficile de se méprendre. Ce n'est qu'une très piètre rhapsodie de professeur ou d'étudiant, une composition faite d'après un corps d'ouvrages divers, servant probablement de base à un enseignement libéral. Comme il arrive à ces sortes de travaux, certaines idées sont complaisamment développées, soit à cause de leur facilité, soit parce qu'elles sont abordées les premières ; d'autres idées, au contraire, demandant plus d'application, ou seulement plus tardives à se présenter, sont outrageusement résumées. Si cette composition a de l'importance, ce n'est que par les ouvrages qu'elle résume : quels sont-ils ? Sans aucun doute possible, ce sont les écrits de quelques grands sophistes du Ve siècle.

([1]) Ce § 6 pourrait être considéré comme une partie distincte puisque, s'il y a encore opposition de deux thèses, cette opposition est d'une autre nature que celle des thèses précédentes. Cette séparation serait d'autant plus fondée que, selon de fortes probabilités, ce paragraphe est inspiré d'un autre ouvrage original que les cinq paragraphes qui le précèdent. En ce cas il y aurait dans les Δίσσοὶ Λόγοι cinq parties, la première comprenant les cinq premiers paragraphes, et chacune des quatre dernières coïncidant avec un paragraphe.

La quatrième partie (§ 9) provient d'un traité fameux d'Hippias d'Elis sur la mnémotechnique, auquel Platon se complaît à faire de malignes allusions (1). Il est encore plus certain que c'est d'un écrit du même sophiste qu'est inspirée la troisième partie (§ 8), celle qui traite de l'unité de la science. Nous en verrons plus loin les preuves détaillées; qu'il nous suffise de constater dès maintenant que le rapport de ce passage des *Dissoi Logoi* avec Hippias a déjà été signalé par Diels (2) et qu'il n'est pas nié par Taylor (3), quoique ce point soit assez embarrassant pour cet auteur, qui veut que les *Dissoi Logoi* procèdent directement de Socrate.

On peut conjecturer que la deuxième partie (§ 7), où l'on condamne le tirage au sort des magistrats, est inspirée d'une source qui dut avoir de l'importance, car ce n'est pas ici la seule fois que l'on en retrouve des traces dans la littérature grecque, mais nous pouvons négliger ce point.

Nous sommes beaucoup mieux renseignés sur les origines de la première partie (§§ 1-6). Si l'on peut laisser, à la rigueur, au rédacteur des *Dissoi Logoi* la propriété de maint développement, de telle citation de poète, de telle allusion

---

(1) Cf. *Hippias minor* 368 D. Socrate énumère les talents et les mérites d'Hippias, et applique le procédé mnémotechnique pour se rappeler précisément cet art de se souvenir. « *...sans compter beaucoup d'autres connaissances, autant que je puis me rappeler* (ὡς ἐγὼ δοκῶ μνημονεύειν). *Ce pendant j'ai pensé oublier ta mémoire artificielle* (καίτοι τό γε μνημονικὸν ἐπελαθόμην σου), *la chose du monde qui te fait le plus d'honneur à ce que tu crois.* » (trad. p. 16.) — *Hippias major* 285E : *C'est un grand bonheur pour toi, Hippias, que les Lacédémoniens n'aiment point qu'on leur nomme de suite tous nos archontes depuis Solon ; car tant de noms à retenir t'auraient donné bien de la peine.* — HIPPIAS : *Pas tant que tu crois, Socrate. Sais-tu bien que je répète cinquante noms de suite, quand on me les a dits une fois seulement?* — SOCRATE : C'est vrai, je ne pensais plus que tu possèdes *l'art de la mnémotechnique.* (trad. p. 125.) Cf. aussi passim.

(2) P. 647, note.

(3) P. 127, note 1.

à des faits récents, c'est à Protagoras d'Abdère qu'il faut restituer et les questions abordées et la manière de les résoudre (1).

Protagoras avait écrit, nous dit-on, un *Art des Discussions* et deux livres de *Thèses opposées* ou *Antilogies* (2) et il fut célèbre dans toute l'Antiquité pour avoir proclamé *qu'il y a sur toutes choses deux discours opposés l'un à l'autre* (3).

Il faut prendre garde que cette phrase peut être interprétée de deux manières fort différentes. D'après une opinion qui paraît s'être répandue tout de suite chez les Anciens, elle signifie qu'il y a toujours moyen de soutenir le pour et le contre, ou même que les deux thèses sont d'égale valeur, le choix entre elles étant scientifiquement indifférent.

Si tel était le sens de la phrase, il serait légitime d'y voir un extrait du traité sur l'*Art des Discussions;* mais il est bien plus probable qu'il faut en faire plutôt une phrase du début des *Thèses opposées* et qu'elle signifie qu'on trouve toujours et à propos de tout des assertions contraires, ou qu'il est possible d'en formuler de telles et de les fonder sur des raisons plus ou moins plausibles. Au reste, dans la pensée de l'auteur, il devait toujours y avoir un moyen de résoudre l'opposition de ces thèses, le plus souvent sans exclure l'une d'elles, mais en les conciliant, en y faisant voir deux expressions *relatives* de la vérité. Cette résolution des oppositions par l'idée de relativité était sans doute l'objet propre de l'écrit dont la phrase en question rappelle le préambule.

(1) Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas dans cette partie de notre écrit des réminiscences d'autres sophistes.

(2) Diogène Laërce, IX, 55, dans la bibliographie de Protagoras: τέχνη ἐριστικῶν, ἀντιλογιῶν α, β,. — cf. Aristoxène, ap. Diog. L., III, 37 ἐν τοῖς Πρωταγόρου ἀντιλογικοῖς.

(3) Diog. L. IX, 51 : καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.

Le premier paragraphe des *Dissoi Logoi* commence par ces mot : *Deux thèses sont soutenues en Grèce par les philosophes au sujet du bien et du mal.* Les trois paragraphes suivants débutent de la même manière, les mots δίσσοὶ λόγοι revenant invariablement. Il est difficile de ne pas reconnaître dans ces formules une sorte de développement de la phrase de Protagoras et de ne pas voir dans la première partie de notre écrit une reproduction partielle et affaiblie des *Antilogies* du grand sophiste.

A travers les insuffisances les plus déplorables, on trouve dans les *Dissoi Logoi* la trace manifeste de procédés d'exposition habiles ou élégants, telle cette manière d'abonder tour à tour dans l'un et dans l'autre sens, comme si l'on était séduit chaque fois par la dernière thèse énoncée, puis de restaurer un peu plus loin la thèse contraire. Le premier paragraphe, consacré aux rapports du bien et du mal, finit par ces mots : *Et je ne dis pas ce qu'est le bien, mais j'essaie de montrer que le bien et le mal ne sont pas choses identiques, mais distinctes* (638, 4). Protagoras avait dit au début de son livre sur les dieux : *A l'égard des dieux, je ne puis savoir ni qu'ils sont, ni qu'ils ne sont pas; beaucoup de choses empêchent de le savoir, notamment l'obscurité (de la question) et la brièveté de la vie de l'homme* (1), Il écartait ainsi une question philosophique épineuse pour s'en tenir probablement à l'exposition des légendes et des traditions sur les dieux. Ne retrouve-t-on pas dans la phrase des *Dissoi Logoi* que nous venons de citer le même soin dans la distinction des points de vue, et ce souci ne montre-t-il pas dans l'un et l'autre passage l'expérience et la précision de pensée d'un seul et même esprit, celui du plus fameux des sophistes ?

Au reste, n'eussions-nous sur l'œuvre propre de Prota-

---

(1) Diog. L. IX, 51, ap. Diels, 537, 30.

goras aucun des renseignements dont nous venons de nous servir, le rapprochement du *Protagoras* de Platon et des *Dissoi Logoi* suffirait à démontrer l'inspiration protagoricienne de ce dernier écrit.



Les principaux développements du premier paragraphe des *Dissoi Logoi* ont pour objet la relativité du bien et du mal. Ainsi, le boire et le manger *sont un mal pour un malade, un bien pour un homme sain qui en a besoin. L'abus de ces choses, à coup sûr, est un mal pour les incontinents, mais un bien pour ceux qui les vendent et en retirent un profit pécuniaire* (1). Que cette manière d'exposer par développement la relativité des choses provienne de Protagoras, c'est ce qu'on peut tenir pour certain lorsqu'on le voit, dans le dialogue qui porte son nom, développer la même idée.



Protagoras, lui dit Socrate, appelles-tu bonnes les choses qui ne sont utiles à aucun homme ou celles qui ne sont utiles en aucune façon ? — Nullement, Socrate, j'en reconnais plusieurs qui sont nuisibles aux hommes, comme certains breuvages, certains aliments, certains remèdes et mille autres choses de même nature; et j'en reconnais d'autres qui leur sont utiles. Il y en a qui sont indifférentes aux hommes et qui sont fort bonnes aux chevaux. Il y en a qui ne sont utiles qu'aux bœufs, et d'autres qui ne sauraient servir qu'aux chiens. Telle chose est inutile aux animaux qui est bonne pour les arbres. Bien plus, ce qui est bon pour la racine est souvent mauvais pour les bourgeons que tu ferais mourir si tu couvrais leurs branches et leurs feuilles du même fumier qui vivifie leurs racines. L'huile est la plus grande ennemie de toutes les plantes et de la peau de tous les animaux, et elles est fort bonne pour la peau de l'homme et pour toutes les parties de son corps. Tant il est vrai que ce que l'on appelle bon est divers, car l'huile dont je parle est bonne aux

(1) § 1, 2, Diels, 636, 5.

parties extérieures du corps de l'homme et très mauvaise aux parties intérieures. (334 A, trad. p. 54.)

Ailleurs encore Protagoras, dans Platon, se montre remarquablement préoccupé de cette idée de relativité et, pour être plus élégante, la façon dont il l'exprime n'est pas autre que celle des *Dissoi Logoi.* En résumé, que trouvons-nous dans les *Dissoi Logoi* ? des morceaux d'inégale étendue, sur des objets divers, empruntés selon toute évidence à des ouvrages des sophistes célèbres du ve siècle. Nous pourrons dire que nous sommes, là aussi, en présence de *thèmes,* non pas artistement combinés les uns avec les autres, comme dans le *Protagoras,* mais abordés successivement et sans transition, et nous pouvons d'autant mieux parler ainsi que l'un des sujets traités dans les *Dissoi Logoi* coïncide exactement avec le thème premier du *Protagoras,* tandis qu'un autre correspond partiellement au 4[me] thème relevé dans ce dialogue. Les mots εἰ διδακτόν, par lesquels nous désignons ce thème premier trouvé dans Platon, sont pris au titre du paragraphe 6 des *Dissoi Logoi,* et le nom du thème quatrième, κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι, provient du paragraphe 8. Montrons maintenant que le *Protagoras* et les *Dissoi Logoi* développent à l'envi le thème εἰ διδακτόν en s'inspirant d'un seul et même écrit original.

Dans le dialogue de Platon, Socrate soutient l'impossibilité de l'enseignement de la sagesse par les arguments suivants :

1° Quand il s'agit de questions techniques, les Athéniens ne consultent que les gens qui en ont fait leur spécialité; ils s'adressent, par exemple, aux seuls architectes en matière de construction. En matière politique, au contraire, ils écoutent tout le monde. Il faut donc que la politique ne soit pas susceptible d'être enseignée, car si elle l'était, les Athéniens n'accorderaient leur confiance qu'à ceux qui l'auraient apprise. (319 A, trad. p. 25.)

2° Les plus sages et les plus habiles citoyens sont incapables d'inculquer leur sagesse à leurs enfants; ainsi Périclès n'a pas encore communiqué ses capacités à ses fils, tandis qu'il leur a donné des maîtres pour les rendre experts dans tout ce qui peut s'apprendre (319 E, trad. p. 26).

Voici comment Protagoras défend la thèse contraire: La vertu n'est ni un don de la nature, ni un effet du hasard (323 C. trad. p. 34) ; elle doit être enseignée; elle peut l'être et elle l'est en effet. Chacun l'enseigne à chacun. *C'est comme si tu cherchais en Grèce un maître qui enseignât la langue grecque, tu n'en trouverais point: pourquoi? parce que tout le monde l'enseigne* (327 E, trad. p. 42). Au reste, on ne peut pas dire que la vertu ne fasse l'objet d'aucun enseignement spécial. Il y a d'abord les instituteurs auxquels on confie les enfants; on leur recommande *de n'avoir pas tant d'application à leur apprendre à bien lire et à bien jouer des instruments, qu'à leur enseigner les bonnes mœurs* (325 D, trad. p. 38). C'est ensuite l'Etat qui proclame les lois et qui sait forcer chacun à les connaître et à les respecter, en punissant comme un maître ses écoliers, ceux qui s'y refusent. Enfin, si tous les hommes s'enseignent mutuellement la conduite sage et les bonnes mœurs, ils ne le font pas également bien; il en est qui sont plus compétents et plus exercés, ce sont les sophistes, et Protagoras fait profession d'être l'un d'eux (328 B, trad. p. 42).

Ainsi se présente l'exposition des deux thèses dans le *Protagoras* de Platon; voyons maintenant le développement correspondant que l'on trouve dans les *Dissoi Logoi*. Viennent d'abord les arguments pour la thèse négative.

1° On ne peut à la fois donner et garder ce qu'on donne; or le professeur ne devient pas ignorant, il ne donne donc point sa sagesse.

2° Si l'enseignement de la sagesse était possible, il y aurait

des maîtres de sagesse dûment reconnus, comme il y a des professeurs de musique.

3° Les hommes sages qui ont fleuri en Grèce auraient rendu leurs amis aussi excellents qu'eux.

4° Certains, qui ont fréquenté les sophistes, n'en sont pas devenus meilleurs.

5° Beaucoup ont atteint l'excellence, sans l'aide des sophistes.

Malgré sa modération et sa prudence affectées, notre auteur juge sévèrement ces arguments et il les réfute point par point de la manière suivante :

1° On enseigne les lettres ou la musique sans cesser de savoir écrire et d'être musicien.

2° Il y a des maîtres de sagesse reconnus, ce sont les sophistes. *En ce qui concerne la deuxième preuve, à savoir qu'il n'y a pas de maîtres désignés, qu'est-ce donc que les sophistes enseignent, sinon la sagesse et la vertu ? Qu'étaient donc les élèves d'Anaxagore et de Pythagore ?* (Diels, 642, 2).

3° De ce que certains sages n'ont pas inculqué leur sagesse à autrui, il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse le faire ; au contraire il suffit qu'un seul ait réussi pour qu'il soit démontré que la sagesse peut s'enseigner.

4° Si certains ne sont pas devenus sages ou habiles, après avoir fréquenté les sophistes, il en est de ceux-là comme d'autres, qui n'ont pas su lire même après avoir été à l'école.

5° Enfin, si beaucoup sont excellents sans avoir entendu les sophistes, c'est parce que la sagesse fait l'objet d'un enseignement mutuel, et que chacun l'apprend de chacun comme il apprend sa langue maternelle.

Pourrait-on ne pas reconnaître que Platon et l'auteur des *Dissoi Logoi* s'inspirent également de l'œuvre de Protagoras ? Ils se souviennent d'abord des *Antilogies*, l'un en développant celles-ci dans ses cinq premiers paragraphes, l'autre en nous montrant comment Protagoras essaie d'échapper aux

alternatives dans lesquelles Socrate veut l'enfermer, en se servant de l'idée de relativité. Mais lorsque nos deux auteurs abordent le thème εἰ διδακτόν, il semble qu'ils exploitent un autre écrit du grand sophiste, écrit dont ils nous révèlent par là même l'existence [1].

Disons-le tout de suite, il y a de bonnes raisons de penser que nous ne sommes pas ici sur les traces d'une simple composition littéraire sur un sujet artificiel, académique, mais bien d'une polémique historique qui a mis aux prises les sophistes du grand siècle : Protagoras, faisant profession d'enseigner la sagesse, a eu à se défendre contre quelque contemporain. Dans un écrit ou dans un passage de ses œuvres il aura résumé la polémique à son avantage, et les arguments qu'on le voit formuler d'abord contre sa propre thèse, ce n'est pas lui qui les a inventés. Quelqu'un les lui avait opposés, sans doute un sophiste faisant profession de quelque autre spécialité. En continuant d'anticiper sur nos conclusions ultérieures, nous pouvons avancer que l'adversaire de Protagoras a dû être Gorgias de Leontium, professeur de rhétorique [2].

Ainsi le thème εἰ διδακτόν aurait pour origine un fait notoire de la vie intellectuelle du Ve siècle. L'écrit de Protagoras dont ce fait a été l'occasion, a dû acquérir très tôt la valeur d'un texte classique, puisque les *Dissoi Logoi*, composition d'école, le résument en compagnie des autres « oppositions » et de deux écrits d'Hippias.

---

[1] Il n'est toutefois pas impossible que cet écrit ne soit qu'une partie des *Antilogies*, dont Diogène Laërce nous apprend qu'il y avait deux livres. — En combinant les données de Platon et des Dissoi Logoi on pourrait reconstituer en partie cet ouvrage de Protagoras.

[2] Voir plus bas ch. II, § 2; Cf. *Ménon*, 95 C: *Ce qui me plaît dans Gorgias, Socrate, c'est qu'on ne l'entendra jamais promettre rien de semblable (d'enseigner la vertu); au contraire il se moque des autres qui se vantent de l'enseigner. Pour lui, il se flatte seulement d'être capable de rendre habile dans l'art de la parole.* (Trad. p. 386.)

Les constatations qui résultent du rapprochement du *Protagoras* de Platon et des *Dissoi Logoi* ont pour nous une singulière importance ; c'est pourquoi nous avons tant insisté sur ce point. Le thème εἰ διδακτόν est le sujet principal du *Protagoras*. Personne ne songe peut-être à contester que dans ce dialogue on ne fasse parler Protagoras d'après ses propres écrits, mais l'interlocuteur de Protagoras est Socrate, et si Protagoras, dans Platon, parle d'après Protagoras, on s'attend à trouver un Socrate parlant d'après Socrate : or ce qu'il dit, thèse et arguments, vient aussi de Protagoras !

Toute la tradition relative à Socrate, penseur original et réformateur de la philosophie, repose sur ce postulat que les auteurs socratiques font parler Socrate en s'inspirant de ses discours et de son enseignement vrais. Si l'on s'accorde à admettre que Platon fait exposer par les sophistes leurs théories authentiques, c'est pour les voir s'écrouler devant les idées supérieures qui sont de l'invention de Socrate. Or, s'il est vrai que nous voyons le Socrate de Platon n'emprunter ici à Protagoras que des idées auxquelles il ne s'attachera pas et qu'il abandonnera avant la fin du dialogue, il n'en reste pas moins que ni l'initiative de la question ni la façon de la traiter ne viennent du Socrate historique. *Le thème où Socrate intervient par le fait de Platon n'est pas socratique.*

Si cette constatation devait demeurer isolée, elle n'aurait peut-être pas grande valeur. Par elle-même, elle ne peut nous fournir qu'un soupçon en même temps qu'une occasion d'introduire et de caractériser le procédé de recherche dont nous allons user dans les chapitres qui suivent.

Nous nous demanderons si certains écrits disparus des sophistes ne sont pas la source principale d'où Platon extrait la matière de ses premiers dialogues ; s'il n'y prend pas aussi bien ce qu'il met dans la bouche de Socrate que ce qu'il fait dire aux interlocuteurs que Socrate confond ; s'il n'y trouve pas à la fois et les thèmes que les dialogues développent,

reprennent, combinent, et les deux thèses qu'il y fait se heurter, comme nous voyons dans notre premier exemple que proviennent d'un écrit de Protagoras aussi bien le thème εἰ διδακτόν que la thèse que Socrate combat et que celle qu'il soutient.

S'il en était ainsi, Socrate, même dans les dialogues où l'on voit d'ordinaire l'expression la plus fidèle de sa doctrine, ne serait que le porte-parole, le compère sympathique et narquois, chargé de soutenir les opinions les plus avantageuses parmi celles qu'on trouvait défendues dans une littérature plus ancienne, et plus rien de Platon ne nous autoriserait à attribuer au Socrate vrai une doctrine arrêtée, ni même quelque théorie originale.

CHAPITRE II

Le Thème "Ei Didakton„

I. — La fin du « Protagoras »

La question de l'enseignement de la sagesse doit nous occuper encore et nous conduire à de nouvelles constatations. Nous savons que le *Protagoras* n'est pas le seul dialogue où ce thème est abordé; on le retrouve dans le *Ménon* dont il est le sujet principal, et dans l'*Euthydème*. Ajoutons que plusieurs dialogues considérés comme non authentiques ou suspects l'abordent aussi : *Clitophon*, le *Premier Alcibiade*, *Théagès*, *Eryxias* et le petit dialogue *De la Vertu* [1].

On se souvient que dans le *Protagoras*, après le discours du sophiste, Socrate, en se déclarant converti, a mis son interlocuteur sur la question des rapports de la sagesse et du courage. Protagoras soutient que ce sont là deux vertus distinctes. Mais, observe Socrate, si l'on admet que le courage diffère de la sagesse, on décide par là même que la sagesse diffère de la science. En effet, le courage se ramène à la science, car il se définit la science des choses à craindre et des choses à ne pas craindre; le courage étant la science, la sagesse ne peut donc l'être. Or la science comprend tout ce qui peut s'apprendre, et ce qui est en dehors d'elle ne s'ap-

---

(1) Cf. aussi *Lachès*, 189 D (trad. p. 323). — On trouve des allusions à notre lieu commun dans d'autres auteurs : Antisthène l'a traité : cf. Diog. L., VI, 10. — Voir aussi les allusions d'Isocrate (*Contre les Sophistes*, 295 D).

prend pas. Dès lors, la sagesse étant en dehors de la science, ne peut être ni apprise ni enseignée, et Protagoras se contredit.

Pour son propre compte, Socrate conclut au contraire que le courage et la sagesse se confondent dans l'idée de la science. La sagesse est la science de la conduite avantageuse, comme le courage est la science de ce qui est à redouter justement. Mais comme la science est nécessairement tout ce qui peut s'enseigner et s'apprendre, il est obligatoire d'admettre que la sagesse peut s'enseigner et être apprise.

Ainsi le dialogue finit par une volte-face de Socrate, qui feint d'en éprouver un grand embarras, mais il se complaît en même temps à insister sur la contradiction où tombe Protagoras, dont l'embarras n'a rien de simulé. Protagoras a commencé par prétendre que la sagesse est objet d'enseignement; mais en soutenant la dualité de la sagesse et du courage, il exclut la sagesse de la science, c'est-à-dire de tout ce qui s'enseigne. Socrate a nié d'abord la possibilité de cet enseignement; il la reconnaît au contraire à la fin, mais il l'explique par une raison profonde, dont Protagoras n'a eu nulle idée : si la sagesse peut s'enseigner, c'est parce que la sagesse n'est autre que la science.

Tels sont les développements de notre thème dans le *Protagoras*. Que serait-on tenté d'en conclure tout d'abord ? Que la vraie pensée de Socrate est celle de la fin. Au fond, se dira-t-on, Socrate ne peut pas ne pas croire que la sagesse soit objet d'enseignement, puisque la grande idée dont toute la tradition lui fait gloire, c'est l'identité de la science et de la vertu. La première attitude de Socrate n'était qu'une feinte et, si l'on veut, un artifice littéraire de Platon pour amener la situation piquante où demeure confondu l'orgueil de Protagoras. Ne demeure-t-il pas établi, dès lors, que s'il est vrai que Socrate, au début du dialogue, parle en démarquant un écrit de Protagoras, rien ne s'ensuit contre l'origi-

nalité du Socrate historique, et qu'il n'y a rien à tirer des *Dissoi Logoi* contre la thèse classique d'un Socrate maître de Platon et inspirateur de ses premiers écrits ?

Nous allons montrer, par l'étude de notre thème dans les autres dialogues, que cette manière de sauver la tradition ne saurait être retenue, et qu'il n'y a pas moyen de rattacher l'une des deux opinions tour à tour défendues par Socrate dans le *Protagoras*, à ce qui serait sa doctrine vraie et définitive. La thèse de la sagesse-science est, sur les lèvres de Socrate, aussi peu originale que celle de l'impossibilité de son enseignement. Il faudra demeurer sur cette conviction que Platon agite le problème εἰ διδακτόν pour son propre compte, cela dès le début de sa carrière, et non pas seulement après qu'il se sera prétendument libéré de l'influence de Socrate. Il a trouvé historiquement soutenues les deux thèses opposées, et il a défendu tantôt l'une, tantôt l'autre, soit selon ses prédilections du moment, soit plutôt selon les écrits dont il s'inspirait tour à tour. Autrement dit, Platon a traité le thème εἰ διδακτόν en s'appuyant sur d'autres données que celles d'une doctrine de Socrate, qui aurait dû lui être connue, définitive et invariable, dès le jour où lui vint l'idée d'écrire des dialogues socratiques.

II. — Le « Ménon » et le dialogue « De la Vertu »

Le *Ménon* est, par excellence, le dialogue du thème εἰ διδακτόν. La question est posée dès les premiers mots, non par Socrate, cette fois, mais par son jeune interlocuteur.

MÉNON. — *Me diras-tu bien, Socrate, si la vertu peut s'enseigner, ou si elle ne le peut pas, et si elle ne s'acquiert que par la pratique; ou enfin si elle ne dépend ni de la pratique ni de l'enseignement, et si elle se trouve dans les hommes naturellement, ou par quelque autre voie ?*

Socrate estime qu'avant de répondre à cette question il y aurait lieu de rechercher avec soin ce que c'est que la vertu. Ménon en propose une série de définitions dont Socrate montre l'insuffisance. Cet examen n'aboutit pas à une définition satisfaisante. Socrate indique une méthode qui doit servir à trouver la bonne manière de définir la vertu, c'est un procédé de déduction à partir de connaissances innées; à cette occasion il esquisse la théorie de la réminiscence, dont nous n'avons pas à nous occuper ici.

Après cette digression Ménon insiste pour voir traiter la question εἰ διδακτόν sans définition préalable de la vertu. Socrate s'y résigne et propose de procéder par la méthode des géomètres, c'est-à-dire de tâcher de parvenir à la solution en se servant d'une hypothèse: Si la vertu est science, elle peut être enseignée, sinon, elle ne peut l'être. Il faut donc chercher d'abord si la vertu est science. Or il semble bien qu'elle le soit; en effet la vertu se ramène à la sagesse et la sagesse est ce grâce à quoi nous sommes capables d'user de toutes choses de la manière la plus profitable et la moins nuisible : la sagesse n'est autre chose que la science de l'utile (1).

Donc la vertu est science, elle s'acquiert par l'enseignement, elle n'est pas un don inné (89 B C, trad. pp. 368-373).

A ce point du *Ménon*, nous en sommes à la conclusion du *Protagoras;* mais Socrate se reprend, il craint d'avoir eu tort d'accorder que la vertu soit science (89 C, trad. p. 373). Le

(1) Ce passage du *Ménon* (87 D-89 B, trad. pp. 368-372) est obscur, la pensée y est très enveloppée et comme incertaine. Plusieurs idées à l'égard des rapports de la vertu, de la sagesse et de l'utilité y sont combinées d'une manière elliptique. Cette obscurité et cet embarras tiennent évidemment de ce que Platon ne veut pas prouver avec trop d'évidence que la vertu est science, pour la raison qu'il va bientôt démontrer le contraire, avec des arguments assez faibles d'ailleurs. Nous simplifions à la fois et nous achevons ici quelque peu la pensée pour indiquer le fil des idées. Notre interprétation, au besoin, se justifierait par la suite de nos analyses.

dialogue, à partir de là, va se poursuivre sur le renversement de l'hypothèse : Si la vertu peut être enseignée, elle est science, mais s'il est vrai qu'elle ne peut être enseignée, elle n'est point science.

Or il y a un moyen de savoir si la vertu peut faire l'objet d'un enseignement : si elle le peut, il faut qu'il y ait des maîtres et des élèves ; c'est donc ce qu'il y a lieu de rechercher.

Ici se place une conversation avec un troisième personnage, Anytus, le même qui sera un jour le principal accusateur de Socrate devant le tribunal du peuple. Il s'agit de savoir s'il y a des maîtres de vertu. Les sophistes se présentent comme tels, le sont-ils réellement ? C'est Anytus qui répond avec une grande énergie : non seulement les sophistes n'inculquent pas la vertu à leurs élèves, mais ils les rendent pires qu'ils n'étaient. La vertu n'est donc pas enseignée par des hommes de profession. Elle le sera peut-être par les simples gens de bien ; c'est l'avis d'Anytus, selon lui la vertu se perpétue dans la cité par l'action directe des honnêtes gens. Ceux-ci en doivent la pratique et la connaissance aux citoyens vertueux plus anciens et ils les communiquent à leur tour aux plus jeunes.

Mais cette opinion d'Anytus est ruinée par les objections de Socrate. Au lieu de parler des gens vertueux en général, si l'on s'attache à des exemples, on ne trouve pas trace de cet enseignement pratique de la vertu : Thémistocle, Aristide n'ont pas inculqué la vertu à leurs fils, ni Périclès ni Thucydide n'ont fait des hommes vertueux d'aucun des deux fils que l'un et l'autre ont élevés. Ils l'auraient fait si c'était possible.

Anytus s'en va fort mécontent de cette réfutation ; Socrate et Ménon continuent à débattre la question. Un argument nouveau est présenté : Les gens de bien d'une part, et de l'autre les sophistes eux-mêmes — *les seuls qui se portent*

pour maîtres en fait de vertu (95 C, trad. p. 385), — tantôt disent que la vertu peut s'enseigner, tantôt ils le nient. Gorgias, notamment, se moque des sophistes qui ont la prétention d'enseigner la vertu (95 C, trad. p. 386). Ces considérations achèvent de convaincre les deux interlocuteurs : on ne trouve nulle part de maître de vertu. N'y ayant point de maîtres, il n'y a pas d'élèves : la vertu ne peut donc pas s'enseigner (96 C, trad. p. 388). Dès lors, quelque embarrassant que cela puisse être, il faut admettre que la vertu ne saurait se ramener à la science.

C'est alors que Socrate feint de s'aviser d'une idée qui lève toutes les difficultés de ce débat. Ils ont eu tort, Ménon et lui, d'admettre que la science soit *la seule chose en vertu de laquelle les hommes seront en état de bien conduire leurs affaires* (96 E, trad. p. 389) ; il faut faire une distinction entre la science et l'opinion droite (97 B, trad. p. 390.)

L'opinion droite (ὀρθὴ δόξα) est celle qui, dans l'action, nous fait atteindre le but visé, mais sans que celui qui s'en inspire ait une connaissance complète et certaine de ce qu'il fait. Celui qui a l'opinion droite, ne fût-elle qu'une conjecture, s'en servira avec un succès aussi complet que celui qui sait de science certaine ; la seule différence est que celui qui possède la science est sûr de ne pas errer et de se maintenir en possession de la vérité, au lieu que celui qui n'a que l'opinion droite, sans la science, n'est pas sûr de ne pas la voir lui échapper ; il ne peut savoir à quel moment il cesse d'être dans la voie de la vérité et s'égare dans l'erreur. Ainsi l'opinion vraie nous est un guide non moins utile que la science aussi longtemps qu'il nous est fidèle, mais un guide des services duquel on n'est jamais définitivement assuré.

Or, peut-être bien que la conduite vertueuse est parfois dirigée par la science, mais à coup sûr elle l'est souvent aussi par l'opinion droite (98 C, trad. p. 394) ; disons mieux, *la vertu n'est pas affaire de science, mais d'opinion*. On com-

prend dès lors qu'elle ne puisse s'acquérir par l'enseignement.

Elle n'est pas davantage une qualité innée, dévolue définitivement à quelques-uns, refusée pour toujours aux autres; qu'est-elle donc ? un don spécial, comme le don de divination. On est sage et vertueux, habile à diriger ses affaires et celles de l'Etat, non par science, non par nature, mais par inspiration, par une influence divine, comme on est devin ou prophète (100 B, trad. p. 399.)

*
* *

Nous n'insisterons pas sur ce qui, dans le résumé que nous venons de faire, vient de soi-même à l'appui des conclusions que nous avons tirées du *Protagoras*, sur l'allusion si transparente à la querelle des sophistes au sujet du εἰ διδακτόν, sur l'usage qui est fait une fois de plus des arguments énumérés dans les *Dissoi Logoi*, concernant l'existence de maîtres de sagesse et l'incapacité des gens habiles à transmettre leurs qualités à leurs fils.

La conclusion du *Ménon* marque un retour à la première opinion que Socrate a soutenue dans le *Protagoras*, et une partie de ses arguments est de nouveau utilisée. Cela suffit à montrer que c'est une solution trop simple des difficultés que nous signalons, que de voir dans la première opinion de Socrate une feinte ou un artifice littéraire de Platon, et dans la seconde opinion, l'expression du véritable sentiment de son maître.

Platon a pris — ou feint de prendre — la thèse négative très au sérieux, et les arguments fournis par les *Dissoi Logoi* aussi. Cette thèse se trouve, dans le *Ménon*, justifiée finalement par une idée nouvelle, la distinction de la science et de l'opinion vraie. L'origine de cette idée est à chercher ailleurs que dans les écrits de Protagoras, puisqu'elle n'est ni utilisée par Platon dans son *Protagoras*, ni reproduite dans les *Dissoi Logoi*. Elle est d'origine pythagoricienne; c'est par

le *Banquet* que nous le savons. Dans le discours où Socrate rapporte ce que lui a enseigné Diotime de Mantinée, la théorie de l'opinion vraie distincte de la science se retrouve. *N'as-tu pas remarqué, avait dit la prêtresse à Socrate, qu'il y a un milieu entre la science et l'ignorance ? — Quel est-il ? — Avoir une opinion vraie* (τὸ ὀρθὰ δοξάζειν) *sans pouvoir en rendre raison : ne sais-tu pas que ce n'est là ni être savant, puisque la science doit être fondée sur des raisons, ni être ignorant, puisque ce qui participe du vrai ne peut s'appeler ignorance ? L'opinion vraie tient donc le milieu entre la science et l'ignorance.* (202 A, trad. p. 389.)

Le Ménon présente d'autres traces d'une inspiration pythagoricienne, telle l'idée de Socrate de traiter la question de l'enseignement de la vertu par une méthode déductive ou analytique, en partant d'une proposition hypothétique. Jusqu'à quel point on est fondé de ramener aux mêmes sources la théorie de la réminiscence exposée dans le *Ménon* avec tant de complaisance, c'est ce que nous n'avons pas à démêler. Il nous suffit qu'une source d'information philosophique se trahisse dans le *Ménon*, que Platon ignorait ou négligeait lorsqu'il écrivait le *Protagoras*, et c'est ce dont on ne saurait douter.

Par là les conditions de la production du *Ménon* se révèlent clairement : à la lumière de ses informations nouvelles, Platon découvre pour les vieilles questions qui lui sont familières, des solutions nouvelles, et c'est ce qui l'entraîne à développer sur nouveaux frais le thème εἰ διδακτόν.

Une phrase du *Ménon* confirme ces vues d'une manière significative. Les deux interlocuteurs viennent de conclure que la science ne se peut enseigner, et cette conclusion n'est pas peu embarrassante pour des gens qui ont décidé quelques instants auparavant que la vertu se ramène à la science. C'est alors que Socrate s'exprime ainsi :

Il paraît bien, Ménon, que nous ne sommes guère habiles,

ni toi, ni moi, et que nous avons été mal formés, toi par Gorgias, moi par Prodicus. Il faut par conséquent, donner tous nos soins à nous-mêmes plus qu'à nulle autre chose, et chercher quelqu'un qui nous rende meilleurs par quelque moyen que ce soit. En parlant de la sorte, j'ai en vue la discussion où nous venons d'entrer; et je trouve qu'il est ridicule à nous de n'avoir point aperçu que la science n'est pas la seule chose en vertu de laquelle les hommes seront en état de bien conduire leurs affaires... (96 D, trad. p. 389.)

Pour comprendre ce passage, il faut savoir que Ménon est présenté comme un disciple de Gorgias; c'est lui qui nous a appris que Gorgias se moquait de ses confrères qui prétendaient enseigner la vertu. La phrase que nous venons de citer signifie donc : dans ce qui précède, nous avons traité la question dans l'esprit et au moyen des idées de certains auteurs : il nous faut sortir de l'ornière au moyen d'idées d'une autre origine (et ce sera au moyen de l'idée de l'opinion droite, distincte de la science).

Ce n'est pas le nom de Protagoras que Socrate prononce, c'est celui de Prodicus. Serait-ce donc de Prodicus que viendrait l'idée que la vertu est science ? Serait-ce par la théorie plus profonde de Prodicus que Socrate a triomphé de Protagoras, à la fin du dialogue de ce nom, avant de l'abandonner à la fin du *Ménon* ? Bornons-nous ici à formuler cette hypothèse; nous en reprendrons plus loin l'examen, et nous verrons qu'il n'y a pas moyen de ne pas l'admettre. En attendant, comme elle n'est point démontrée, écartons-la, feignons de n'y avoir point pensé, pour rencontrer une réflexion que n'aura pas manqué de se faire tout lecteur qui en tiendrait pour le Socrate traditionnel.

On pourrait raisonner ainsi : Dans le *Protagoras*, Socrate défend, en fin de compte, l'idée que la sagesse peut s'enseigner parce que sagesse et vertu se ramènent à la science; dans le *Ménon*, Socrate abandonne formellement cette idée

et son corollaire, la thèse de la sagesse susceptible d'enseignement. Eh bien, n'avons-nous pas ici la trace la plus nette de l'évolution historique de la pensée de Platon lui-même ? Le Platon du *Protagoras* est le disciple de Socrate, et c'est le vrai Socrate qui formule la vraie doctrine socratique à la fin du dialogue (la sagesse-science) ; l'auteur du *Ménon*, au contraire, c'est le socratique d'hier, pythagoricien de fraîche date. Platon s'affranchit, il abandonne la thèse socratique pour se lancer dans les voies nouvelles que les dialogues qui vont suivre, le *Banquet* en tête, illustreront. Ainsi, à partir du *Ménon*, Socrate ne serait plus que le porte-parole d'un Platon indépendant, et il ne faut pas s'étonner s'il dit désormais, sur certains sujets, le contraire de ce qu'aurait dit le Socrate vrai.

Que vaudrait cette orthodoxe explication si l'on montrait que la thèse du *Ménon*, loin d'être nouvelle sous la plume de Platon, n'est qu'un retour à une opinion première ? Qu'en ce qui concerne le thème εἰ διδακτόν, Platon a commencé par soutenir la thèse négative, que le *Protagoras* nous montre un Platon converti — ou feignant de l'être — par l'idée que la vertu est science, et que c'est un Platon relaps par l'abandon de cette idée que le *Ménon* nous présente ? Mais que resterait-il surtout de la tradition qui veut que Platon soit parti de la doctrine socratique pour s'en affranchir partiellement à la longue, s'il fallait reconnaître qu'il a débuté par la négation de l'enseignement de la sagesse ? Cette thèse, en effet, n'implique-t-elle pas la négation du socratisme, celui-ci étant tout entier fondé sur l'identité de la science et de la vertu ?

Parmi les dialogues dont les platonisants s'occupent infiniment peu à cause de leur inauthenticité avérée et de leur indignité reconnue, il en est un qui n'a pas d'autre sujet que notre thème εἰ διδακτόν ; c'est le petit dialogue intitulé *De la Vertu*, περὶ ἀρετῆς. Ce morceau ne comporte que

deux interlocuteurs, Socrate et un ami; il commence par ces mots de Socrate : *La vertu est-elle ou n'est-elle pas de nature à être enseignée ? Les hommes de bien sont-ils tels par nature, ou de quelque autre façon ?* (376 A, trad. p. 265.) A chacune de ces questions correspond un développement du dialogue, dont voici l'analyse :

D'abord, si l'on peut apprendre la vertu, c'est à coup sûr auprès des gens les plus distingués par leurs mérites. Les hommes les plus excellents d'Athènes sont Thucydide, Thémistocle, Aristide et Périclès. (376 C, trad. p. 266.) Or aucun d'eux n'a été capable de communiquer ses mérites à d'autres, et ce n'est pas parce qu'ils n'ont pas voulu le faire; ils ont dû, au contraire, le désirer fortement, car il est avantageux de vivre parmi des gens vertueux. Aucun d'eux n'a réussi à faire de ses fils des hommes de valeur. La vertu ne peut donc s'enseigner.

Mais s'ensuit-il que les hommes vertueux sont tels naturellement, par un don inné ? S'il en était ainsi, il y aurait un art de reconnaître ces dons chez les enfants qui en sont pourvus, de même qu'il existe un art de reconnaître les aptitudes naturelles des chevaux et des chiens ; de même encore que la gymnastique permet de déterminer les aptitudes physiques des enfants. Un tel art n'existe pas pour le côté moral des individus ; la vertu n'est donc pas une qualité innée.

La vertu ne vient ni de la nature ni de l'éducation ; elle est un don des dieux, une inspiration comme le don de prophétie.

Comme on voit, le petit dialogue *De la Vertu* reproduit avec exactitude tout ce qui a trait au thème εἰ διδακτόν dans le *Ménon*. Les deux dialogues commencent par les mêmes questions et finissent par les mêmes réponses, le περὶ ἀρετῆς est seulement plus concis. Bien plus, un passage de ce dialogue ressemble à quelques pages du *Ménon* au point que

l'un des deux textes ne peut être que la reproduction un peu arrangée de l'autre; on en jugera par ces extraits :

Ménon, XXXII, 93 D-E.

SOCRATE. — *Ne conviendras-tu pas que Thémistocle était un homme de bien ?*

ANYTUS. — *Oui certes, et le plus possible.*

SOCRATE. — *Et conséquemment que, si jamais quelqu'un a donné des leçons de sa propre vertu, il était un excellent maître de la sienne ?*

ANYTUS. — *Je le pense, s'il l'eût voulu.*

SOCRATE. — *Mais crois-tu qu'il n'eût pas voulu rendre vertueux d'autres citoyens, et principalement son fils ? ou penses-tu qu'il lui portât envie, et qu'à dessein il ne lui ait pas transmis la vertu dans laquelle il excellait ? N'as-tu pas ouï dire que Thémistocle avait appris à son fils Cléophante à être un bon cavalier ? Aussi se tenait-il debout sur un cheval, lançant un javelot dans cette*

De la Vertu, III, 377 A-B.

SOCRATE. — *Tu as entendu dire que Thémistocle avait un fils nommé Cléophante ?*

L'AMI. — *Je l'ai entendu dire.*

SOCRATE. — *Eh bien, n'est-il pas évident que la jalousie n'a pas empêché Thémistocle de rendre son fils le meilleur possible, puisqu'elle ne l'eût pas empêché de rendre ce service au premier venu, s'il était vertueux ? Or, il l'était, nous l'avons dit.*

L'AMI. — *Oui.*

SOCRATE. — *Tu sais que Thémistocle avait appris à son fils à être bon et excellent cavalier ? Il se tenait debout et droit sur son cheval; debout et droit sur son cheval il lançait le javelot; il faisait mille autres tours de cette force. Thémistocle lui avait appris bien d'autres choses;*

posture, et faisait-il d'autres tours d'adresse merveilleux, que son père lui avait enseignés, l'ayant également rendu habile dans toutes les autres choses qui sont du ressort des meilleurs maîtres. N'est-ce pas là ce que tu as entendu raconter à nos vieux citoyens ?

ANYTUS. — *Cela est vrai.* (Trad. p. 381.)

il ne lui avait rien laissé ignorer de ce qu'enseignent les maîtres habiles. N'as-tu pas entendu nos vieillards raconter ces choses ?

L'AMI. — *Je les ai entendus.* (Trad. p. 268.)

La correspondance continue ainsi phrase à phrase, idée à idée, et ne cesse que lorsqu'il n'est plus question des grands hommes athéniens, d'Aristide, de Périclès, de Thucydide, et de leurs fils indignes. Elle recommence encore dans la suite, un peu moins soutenue, mais non moins frappante.

Quoique, à vrai dire, je n'aie rencontré aucune mention de ces analogies, à coup sûr elles n'ont pu passer inaperçues; mais il n'est pas étonnant qu'on n'y ait guère fait attention. Quelle importance auraient-elles, en effet, si le dialogue *De la Vertu* n'était qu'une mauvaise composition d'après le *Ménon* ?

On aura raisonné ainsi : le περὶ ἀρετῆς est un dialogue non authentique, il ressemble au *Ménon*, donc il en est une copie, ou bien ainsi : le περὶ ἀρετῆς ressemble au *Ménon*, il ne peut qu'en être une copie, donc il n'est pas authentique. Et sans doute ces syllogismes, c'est dans l'Antiquité qu'on a dû les faire d'abord, car le petit dialogue nous est parvenu déjà condamné.

Nous en appelons pour lui, nous demandons la révision de ce jugement sommaire, et qu'on pose la question ainsi :

En présence de deux textes qui se ressemblent, chercher sans préjugé lequel peut être une imitation de l'autre.

Comparons d'abord les deux passages suivants :

Ménon, XXXIII, 94 B-C.

SOCRATE. — *Voyons, si tu veux, Périclès, cet homme d'un mérite si extraordinaire. Tu sais qu'il a élevé deux fils, Paralos et Xanthippos.*

ANYTUS. — *Oui.*

SOCRATE. — *Tu n'ignores pas non plus qu'il en a fait d'aussi bons cavaliers qu'il y en ait dans Athènes; qu'il les a instruits dans la musique, dans la gymnastique, et en tout ce qui est du ressort de l'art, au point qu'ils ne le cèdent à personne? N'a-t-il donc pas voulu en faire des hommes vertueux? Il l'a voulu sans doute : mais apparemment que cela ne peut pas s'enseigner. Et de peur que tu ne te figures que la chose n'a été impossible qu'à un petit nombre d'Athéniens, et aux plus obscurs d'entre eux, fais réflexion que Thucydide a aussi élevé deux fils, Mélésias et Ste-*

De la Vertu, V, 377 D-E.

SOCRATE. — *Tu sais que Périclès a élevé ses fils, Parale et Xanthippe, et tu as été, si je ne me trompe, l'amant de l'un d'eux. Ces jeunes gens, tu sais qu'il en fit des cavaliers qui ne le cédaient à pas un Athénien, qu'il leur apprit la musique et tous les autres exercices qui peuvent s'enseigner, si bien que dans tous ces arts ils ne le cédaient à personne. Est-ce qu'il n'a pas voulu aussi en faire des hommes de bien?*

L'AMI. — *Mais peut-être seraient-ils devenus tels, Socrate, s'ils n'étaient morts jeunes?*

SOCRATE. — *Tu as raison de défendre tes amours; mais si la vertu était de nature à être enseignée, et si Périclès eût eu le pouvoir de faire de ses fils des hommes de bien, sans aucun doute il*

phanos; qu'il les a très bien formés pour tout le reste, et qu'en particulier ils luttaient avec plus d'adresse qu'aucun Athénien...
(Trad. p. 383).

leur eût communiqué sa propre vertu, bien avant de leur apprendre la musique et les autres exercices. Mais il paraît bien que la vertu n'est pas de nature à être enseignée, puisque Thucydide a aussi élevé ses deux fils, Mélésias et Stéphanus, en faveur desquels tu ne pourrais dire ce que tu as dit pour ceux de Périclès. Tu sais, en effet, que l'un d'eux a vécu jusqu'à la vieillesse, et l'autre plus loin encore. Leur père leur avait donné une excellente éducation, et nul parmi les Athéniens ne les surpassait à la lutte...
(Trad. p. 270).

De ces deux passages lequel paraît présenter le texte primitif ? Celui du περὶ ἀρετῆς est le plus long, or ce dialogue est le plus court, et la première impression qu'on a en sa défaveur vient de là : on est tenté d'y voir un résumé du *Ménon*. Dans ce passage, bien loin de résumer, l'auteur du περὶ ἀρετῆς met du sien. L'interlocuteur de Socrate est un ami anonyme, mais ce n'est pas un personnage tout à fait indéterminé, il est représenté ici comme un ancien amant de l'un des fils de Périclès. En cette qualité il fait à Socrate une objection assez fondée : les fils de Périclès sont morts jeunes; s'ils avaient vécu davantage, ils auraient peut-être prouvé que leur père leur avait transmis ses éminentes capacités.

Cette remarque force Socrate à une demi-retraite : Périclès leur aurait inculqué sa vertu en premier lieu, et ne les aurait fait exceller qu'ensuite aux exercices du corps. Mais si l'objection vaut pour les fils de Périclès, elle ne vaut pas pour ceux de Thucydide *en faveur desquels tu ne pourrais dire ce que tu as dit de ceux de Périclès.* On passe donc de Périclès à Thucydide par une transition des plus naturelles, et que fournit le fond même des idées.

Dans le *Ménon,* l'interlocuteur n'est plus cet ami de l'un des fils de Périclès et de Socrate, c'est Anytus. Celui-ci ne fait point l'objection de la mort prématurée de Paralos et de Xanthippe, et dès lors Socrate n'a pas à raffiner son argument, de cette manière un peu forcée qu'on vient de voir; mais du même coup la transition qui amenait Thucydide et ses fils fait défaut. Est-elle remplacée avantageusement par la phrase : *Et de peur que tu ne te figures, etc...* N'y a-t-il pas là quelque chose de forcé et d'insuffisant tout à la fois, et cette phrase s'explique-t-elle sous la plume d'un Platon autrement que comme un raccord artificiel, mis là pour remplacer la transition si naturelle du texte primitif qui ne serait autre que celui du περὶ ἀρετῆς ?

L'explication, du moins, me semble plausible : Platon aurait utilisé pour son *Ménon* un travail de ses débuts, antérieur, de toute évidence, à tous les dialogues reconnus comme authentiques.

Anytus, qu'il a mis à la place de l'obscur ami d'un fils de Périclès, avait moins de raisons que ce dernier de faire à Socrate l'objection de la mort prématurée, et comme celle-ci affaiblit la portée de l'exemple de Périclès, Platon l'a fait sauter dans son nouveau texte. Mais ce texte n'en porte pas moins les traces évidentes de la coupure : En effet, la question à laquelle l'ami répondait si justement est demeurée dans le *Ménon* : *N'a-t-il donc pas voulu en faire des hommes vertueux ?* Seulement Socrate répond lui-même

à sa propre question : *Il l'a voulu sans doute...,* puis il continue comme dans le περὶ ἀρετῆς : *mais apparemment que cela ne peut pas s'enseigner.* Les deux lèvres de la coupure sont encore apparentes, et la suture, pour laquelle Platon ne s'est guère mis en frais, est nettement perceptible.

Je demande pardon pour ces longueurs et ces minuties ; mais nous arrive-t-il si souvent de voir en quelque sorte un Platon travailler sous nos yeux ?

L'antériorité du texte du περὶ ἀρετῆς n'éclate pas moins dans d'autres passages. Lorsque Socrate a établi par ses quatre exemples l'impuissance des grands hommes à enseigner la vertu, son ami demande : Mais si la vertu n'est pas de nature à être enseignée, les hommes de bien naissent donc avec cette qualité toute formée ? Rien de mieux amené que cette observation, rien de plus logique que l'ordre des idées. Socrate va réfuter cette doctrine de la vertu congénitale. Il le fait avec soin et clarté de la façon que nous avons résumée : reconnaître les dons naturels des chevaux et des chiens est d'une grande utilité, aussi l'art hippique et l'art cynégétique sont-ils en possession des moyens de le faire. De même il importe de reconnaître les aptitudes physiques des jeunes gens, et c'est ce que font fort bien les maîtres de gymnastique. Si la vertu était un don naturel, il serait de la plus haute importance de reconnaître à certains signes ce don chez les jeunes enfants, afin de consacrer aux affaires de l'Etat ceux qui en seraient pourvus à un degré éminent. L'art de reconnaître ces signes, vu son utilité, n'eût pas manqué de se constituer ; cet art n'existe pas, preuve que la vertu n'est pas un don naturel.

Rien de semblable ne vient dans le *Ménon* à la suite du morceau relatif aux fils des grands hommes, mais on y retrouve les traces de ce passage du περὶ ἀρετῆς dans un endroit qui vient *avant* le morceau des grands hommes. Comme ce

passage est court, nous le citerons en entier, avec quelques lignes qui précèdent :

SOCRATE. — *Donc nous disons que la sagesse est nécessairement ou la vertu tout entière, ou une partie de la vertu.*

MÉNON. — *Tout ceci me paraît bien dit, Socrate.*

SOCRATE. — *Mais, s'il en est ainsi, les hommes ne sont donc point bons par nature ?*

MÉNON. — *Il paraît que non.*

SOCRATE. — *Car voici ce qui arriverait. Si les gens de bien étaient tels naturellement, nous aurions parmi nous des personnes qui feraient le discernement des jeunes gens bons par nature ; après qu'elles nous les auraient fait connaître, nous les recevrions de leurs mains, et nous les mettrions en dépôt dans l'Acropole, les serrant avec plus de soin encore qu'on ne serre l'or, afin que personne ne les corrompît, et qu'étant devenus grands ils fussent utiles à leur patrie.*

MÉNON. — *Cela est vraisemblable, Socrate.* (89 A, trad. p. 372.)

Je donnerai en regard le dernier paragraphe du passage du περὶ ἀρετῆς que je viens de résumer, afin de montrer qu'ici encore c'est le texte du *Ménon* qui dérive de celui du περὶ ἀρετῆς. Qu'on n'oublie pas que je ne reproduis ici que dix-huit lignes sur cinquante que le petit dialogue consacre à cette idée :

SOCRATE. — *Et connais-tu un art qui nous rende capables de reconnaître et de déclarer lesquels entre les hommes sont naturellement bons ?*

L'AMI. — *Je n'en connais pas.*

SOCRATE. — *Et cependant cet art serait du plus grand prix, comme aussi ceux qui le posséderaient. Ils nous révéleraient, en effet, ceux des jeunes gens qui doivent devenir des hommes de bien, et cela dès leur enfance. Et nous, les recevant de leurs mains, nous les garderions aux frais de l'Etat dans l'Acropole, comme on fait le trésor public, même avec plus de soin, afin*

que, protégés contre la guerre et toute espèce de dangers, ils pussent devenir les sauveurs et les bienfaiteurs de la république lorsqu'ils seraient parvenus à l'âge mûr. Mais il paraît qu'en effet ce n'est ni la nature ni l'instruction qui procure la vertu aux hommes. (379 A, trad. 274.)

Ici encore c'est le *Ménon* qui raccourcit l'argument, c'est le περὶ ἀρετῆς qui nous le donne au complet. Il est si brièvement exposé dans le *Ménon* qu'il faut un certain effort pour le comprendre ; au contraire dans l'autre écrit la comparaison avec les arts hippique, cynégétique, gymnastique donne à l'argument sa signification et la portée qu'il peut avoir. On ne saurait douter un seul instant que l'idée de rapprocher ces différents arts n'ait été trouvée en même temps que tout l'argument, car elle est cet argument même. De penser qu'un pasticheur du *Ménon* soit entré dans l'esprit des procédés socratiques au point de compléter de la sorte le court raisonnement que lui offrait ce dialogue, c'est ce dont on s'avisera aussi peu que de supposer que le même pasticheur s'est souvenu de l'époque de la mort des fils de Périclès, à seule fin d'enrichir Platon, qu'il résume, d'un trait plein d'à-propos.

Tandis que les idées, dans le περὶ ἀρετῆς, sont exposées dans l'ordre le plus logique et s'enchaînent de la manière la plus naturelle, bien des signes au contraire font sentir dans le *Ménon* un ancien texte bouleversé et retravaillé. Le rapport entre le passage qui prouve que la vertu n'est pas un don naturel et ce qui précède paraît si peu logique qu'il frise, si l'on ose dire, le coq-à-l'âne (de 89 A à 89 B, trad. p. 372). Nous avons déjà signalé, à propos de notre résumé du *Ménon*, l'obscurité et le flottement de la pensée dans toute cette partie du dialogue. S'il ne s'agissait d'un texte de Platon, dont la réputation de correction est établie, on aurait beau jeu de voir ici de profondes altérations et de proposer des restaurations conjecturales.

Ces négligences s'expliquent suffisamment dans notre

hypothèse, ainsi que d'autres moins graves mais non moins significatives. Dans sa conversation avec Anytus, Socrate ne l'interroge que pour savoir si la vertu peut s'enseigner. Or, on peut juger que Socrate est bien pressé de conclure par la négative, car il le fait expressément dès l'exemple de Périclès, et il se répète non sans monotonie (*mais apparemment que cela ne peut s'enseigner* (94 B, trad. p. 383), — *de sorte que si la vertu avait pu s'enseigner... mais mon cher Anytus, je crains fort que la vertu ne puisse s'enseigner.* (94 F, trad. p. 384.) Ces conclusions répétées ne sont là que parce qu'elles sont reprises telles quelles du περὶ ἀρετῆς. Ce petit dialogue est d'un style moins savant et moins orné que le *Ménon* dans son ensemble; il a quelque chose de plus primitif [1]. Cette répétition de la conclusion négative, que fait Socrate après chaque exemple, en est un trait caractéristique (377 D, 377 E, 378 A, C; trad. pp. 270, 271, 272). D'ailleurs dans le dialogue *De la Vertu*, l'opinion de Socrate n'est pas présentée comme douteuse, il ne feint à aucun instant de faire dépendre sa façon de penser des réponses d'un interlocuteur; cet écrit est sans art, on n'y fait rien pour tenir la curiosité du lecteur en haleine : Socrate peut donc y exprimer sa conclusion avant la fin.

Mais c'est trop nous aventurer dans un examen des deux dialogues au point de vue du style, qu'il faut laisser aux philologues. Pour nous, il ne saurait faire de doute que le *Ménon* ne provienne en partie d'une utilisation d'un écrit antérieur de Platon, qui n'est autre que le περὶ ἀρετῆς. Il a repris cette œuvre de jeunesse lorsqu'il s'est trouvé en état d'en corroborer la conclusion par l'idée, nouvelle pour lui et de provenance

(1) La naïveté y va jusqu'à la gaucherie, par exemple dans ce passage du début : SOCRATE. — *Voyons, dis-moi quels sont les hommes de bien de notre pays? Nous examinerons si ce sont eux qui font les hommes de bien.* L'AMI. — *Thucydide, Thémistocle, Aristide, Périclès* (376 B, trad. p. 266).

pythagoricienne, de la distinction de la science et de l'opinion droite [1].

Nous trouvons en tout ceci une preuve de ce dont nous nous doutions assez : avec quelle liberté Platon choisit ses personnages. L'ami anonyme de Socrate et des fils de Périclès est remplacé par deux interlocuteurs bien différents, le jeune Ménon, un disciple de Gorgias, et Anytus, ennemi des sophistes en général et en cette qualité fauteur prochain de la condamnation de Socrate. Ce détail rappelle que le *Ménon* est voisin chronologiquement des dialogues tels que l'*Apologie*, le *Banquet*, le *Gorgias*, où la personne de Socrate, passant au premier plan, donne à ces écrits un intérêt dramatique absent des dialogues plus anciens.

Mais à cela ne se bornent pas les conséquences qu'il y a à tirer, pour l'exégèse platonicienne, des rapports du *Ménon* et du περὶ ἀρετῆς. Dans l'établissement, si laborieux comme on sait, de la chronologie des dialogues, la critique a été dominée jusqu'ici par la tradition qui fait de Socrate le maître et l'inspirateur direct des premières œuvres de Platon. Une légende malencontreuse a longtemps fait admettre que le premier en date des écrits platoniciens était le *Phèdre* [2].

---

(1) Je ne crois pas devoir m'arrêter à l'hypothèse suivante : Platon utiliserait le περὶ ἀρετῆς pour son *Ménon*, mais le περὶ ἀρετῆς ne serait pas de Platon. Je ne vois pas ce que la thèse de l'historicité de Socrate premier inspirateur de Platon y gagnerait. Il y aurait eu, en ce cas, un auteur de dialogues socratiques avant Platon, que Platon aurait imité et qui se serait inspiré lui-même des sophistes. — Mêmes remarques au sujet de l'hypothèse d'un écrit archétype dont le περὶ ἀρετῆς et le *Ménon* procéderaient tous deux, sans procéder l'un de l'autre.

La seule chose que nous avons à prouver c'est que les premiers dialogues de Platon ne proviennent pas directement d'une doctrine socratique fixe et définitive, or pour cela le nom de l'auteur du περὶ ἀρετῆς importe peu ; ce qui importe, ce sont ses sources, et nous les connaissons : ce sont les écrits antagonistes de Protagoras et de Gorgias.

(2) Diog. L., III, 38.

Lorsque l'invraisemblance du fait a réussi à vaincre les préventions en faveur de toute donnée qui vient des anciens, on s'est laissé porter à croire que l'*Apologie* était l'œuvre de début de Platon ([1]). Il était en effet assez naturel de penser que la mort de Socrate avait donné le branle à l'activité littéraire des Socratiques, et que le souci de réhabiliter le maître avait d'abord animé le disciple. Enfin, force a été de reconnaître que l'*Apologie* marquait déjà un moment assez avancé de la carrière de son auteur, et que les dialogues les plus anciens étaient à chercher dans le groupe formé par le *Petit Hippias*, le *Charmide*, le *Lachès* et le *Protagoras* ([2]). C'est là que l'on est actuellement convenu de chercher l'inspiration proprement socratique.

On ne s'est jamais demandé, et pour cause, si quelques essais avaient pu précéder la série des dialogues reconnus comme authentiques. Au fait, à quiconque se serait avisé de s'étonner de la grande perfection que présentent déjà ces premiers dialogues, le *Charmide* ou le *Protagoras* par exemple, on aurait eu toutes prêtes deux réponses péremptoires, d'abord le génie de Platon, et cela répond à tout, ensuite le génie de Socrate, lequel avait, comme on sait, soutenu un nombre infini de ces surprenantes conversations, dont ses disciples n'avaient eu qu'à reproduire ou à imiter quelques-unes.

Mais à nous qui commençons à savoir à quoi nous en tenir au sujet de ces fameux entretiens de Socrate, il se pose de ces problèmes qu'il n'y avait pas à retenir naguère. Ne peut-on se représenter, dans la carrière de Platon, une période antérieure à celle des dialogues dits socratiques, et qui se marque

---

([1]) Tel est encore l'avis de Raeder en 1905. (*Platons Philosophische Entwickelung*, C. I, pp. 88 sqq.)

([2]) Ch. Ritter, *Platon*, 1910, 2 Theil, II, 5. — Je signale à cette occasion que j'adopte, *grosso modo*, la chronologie des dialogues proposée par cet auteur; cf. p. 273 et le tableau p. 230.

par une manière de s'y prendre qui est bien, cette fois, celle d'un débutant ?

Le περὶ ἀρετῆς est étroitement apparenté avec trois autres des petits dialogues réputés apocryphes, le dialogue *Du Juste* (περὶ δικαίου), le *Minos* et l'*Hipparque*.

Le dialogue *Du Juste* est proprement le frère jumeau du dialogue *De la Vertu* : mêmes proportions, mêmes procédés, mêmes qualités, mêmes défauts. Si le περὶ ἀρετῆς est l'œuvre de Platon, le περὶ δικαίου l'est aussi.

De leur côté le *Minos* et l'*Hipparque* sont assez proches parents pour que le sort de l'un soit lié à celui de l'autre. En même temps ils présentent tous deux quelques traits communs avec les dialogues *Du Juste* et *De la Vertu*, bien qu'ils en diffèrent notablement dans leur ensemble.

Il ne fait, selon nous, pas de doute que de ces deux couples de dialogues, le premier (*De la Vertu* et *Du Juste*) soit de Platon et des débuts de son activité d'écrivain. L'authenticité de ce premier couple rend probable celle du second. Cela demanderait une démonstration que nous n'entreprendrons pas ici; nous signalerons seulement l'argument qui s'offre le premier : ces quatre dialogues ont pour personnages Socrate et un ami, et ce caractère leur est propre; aucun des autres écrits évidemment faux, petits ou grands, ne présente une mise en scène aussi simple. Or si les dialogues, les σωκρατικοὶ λόγοι [1], sont un genre littéraire formé par une évolution normale, au lieu d'être, comme le veut la tradition, une imitation d'entretiens vrais, n'est-on pas fondé de voir dans le dialogue à deux personnages une forme véritablement primitive du genre ? Les dialogues sûrement apocryphes, comme l'*Axiochus* et l'*Eryxias* sont des imitations des œuvres ultérieures, plus compliquées; aucun d'eux n'a repris le cadre à deux personnages, introduits brusquement. sans

(1) Aristote, *Rhétor.*, 1417a, 20, etc.,

mise en scène. Ce cadre n'est pas le fait d'un imitateur venu après Platon ou Eschine ; ce n'est pas vers cette sorte de simplicité que va un genre littéraire à son déclin.

Quoi qu'il en soit, les dialogues du type περὶ ἀρετῆς étant attribués à Platon débutant, feraient de celui-ci le véritable inventeur du genre socratique. Plutôt, il serait l'écrivain auquel remonterait l'idée d'avoir appliqué le personnage de Socrate au genre du dialogue philosophique.

L'évolution des σωκρατικοὶ λόγοι chez Platon se caractériserait ainsi : Dans les premiers dialogues, deux personnages ; Socrate n'est guère que le nom historique, définitivement adopté pour le personnage qui soutient la thèse victorieuse. Son interlocuteur est anonyme, quoique non tout à fait privé de personnalité. Au reste nulle mise en scène, aucun développement littéraire.

Les dialogues du type du *Petit Hippias* et du *Protagoras* sont venus ensuite et marquent au point de vue littéraire un progrès considérable. Le minimum de deux personnages est volontiers dépassé. Les interlocuteurs de Socrate sont comme lui des personnages historiques, ses contemporains. L'invention la plus féconde est de faire soutenir les thèses à réfuter par les sophistes qui les ont soutenues en effet, ou qui du moins les ont exposées. Ces dialogues, que l'on appelle parfois socratiques parce qu'on croit y trouver l'inspiration directe de Socrate, nous les nommerions bien plus volontiers *sophistiques*, puisque, s'il nous est permis de conclure déjà de notre examen du *Protagoras* à tous les dialogues du même type, ils sont inspirés de ces mêmes sophistes qu'ils mettent en scène d'une manière si piquante.

Un autre progrès de cette période est l'art de combiner les thèmes les uns avec les autres. Cet art est poussé à son comble dans le *Protagoras*, le chef-d'œuvre sans contredit de Platon à ce moment de sa carrière.

Après ces dialogues sophistiques se placeraient ceux aux-

quels je réserverais volontiers le nom de *socratiques*, non pas qu'ils procèdent plus proprement de la doctrine d'un Socrate véritable, mais parce que ce sont ces œuvres-là qui nous ont donné du penseur athénien le portrait ineffaçable dont l'Histoire et la conscience de l'humanité se sont emparées. Cette création caractérise la période des chefs-d'œuvre de la littérature platonicienne, celle du *Gorgias*, du *Banquet*, de l'*Apologie*, de l'*Euthydème*, du *Criton* et du *Phédon* (1).

Aucun progrès essentiel ne marque plus ensuite l'évolution des σωκρατικοὶ λόγοι en tant que tels, à quelque hauteur que s'élève encore l'auteur de la *République* comme penseur et comme écrivain. Le genre littéraire et ses principales conventions sont comme consacrés et Platon les conserve, avec plus d'attention pour le fond que pour le cadre. Le personnage de Socrate ne s'enrichit plus que des détails nécessaires à l'affabulation (2), disons plutôt qu'il pâlit plus ou moins. Socrate cesse d'être toujours l'interlocuteur principal, celui dont émanent les idées qui prévalent, et à la fin de l'œuvre platonicienne, dans les *Lois*, on le voit même disparaître complètement.

L'histoire du genre du dialogue socratique chez Platon comporterait donc quatre époques que l'on pourrait caractériser ainsi : celle du περὶ ἀρετῆς, celle du *Protagoras*, celle de l'*Apologie* ou du *Banquet*, celle du *Parménide* ou du *Philèbe*.

Mais ce disant, nous anticipons sur les résultats de nos recherches à venir et nous méritons qu'on nous reproche de tirer de nos conclusions récentes beaucoup plus qu'elles ne

(1) Le *Théétète* est le dernier dialogue où un trait important pour la figure socratique soit complaisamment développé : Socrate comme accoucheur des esprits ; pour le reste ce dialogue est au début de la période suivante.

(2) Par exemple l'entrevue de Socrate jeune avec Parménide et Zénon, dans le *Parménide*.

peuvent donner. Le περὶ ἀρετῆς nous a été une occasion d'éclairer un peu la route où nous nous engageons, mais il est temps de nous rappeler que nous n'en avons même pas fini avec le thème εἰ διδακτόν.

III. — L'*Euthydème*.

Le dialogue *De la Vertu* nous a prouvé que Platon a soutenu l'impossibilité de l'enseignement de la sagesse avant le *Protagoras*, où il explique pourquoi cet enseignement est possible : l'*Euthydème* va nous montrer qu'il a soutenu encore l'affirmative après le *Ménon*, où il était revenu à la négative.

Les choses apparaîtront ainsi à condition que l'on admette que l'*Euthydème* a été écrit après le *Ménon*, c'est d'ailleurs ce qu'on ne conteste guère (1). Cependant la valeur des considérations qui vont suivre ne dépend pas de cet ordre chronologique. Lors même que l'on viendrait à le mettre sérieusement en question, il ne resterait pas moins évident que les variations de Platon sur le thème εἰ διδακτόν rendent impossible toute attribution d'une opinion fixe et sincère sur ce sujet, soit à Platon, soit à Socrate.

Résumons la partie de l'*Euthydème* qui nous intéresse. Les frères Euthydème et Dionysodore sont des sophistes qui excellent dans toutes sortes de connaissances; mais pour le moment ils se vantent principalement d'enseigner la vertu (273 D, trad. p. 339). Socrate, en présence de nombreux jeunes gens, leur demande de donner un échantillon de leur savoir-faire. Il voudrait les voir, en s'adressant au jeune Clinias, donner à l'assemblée un modèle d'exhortation à la philosophie et à la vertu.

...*Dites-moi, vous est-il aussi facile de rendre vertueux*

(1) Cf. Ritter, *loc. cit.*

un homme qui doute également que l'on puisse apprendre la vertu et que vous soyez capable de l'enseigner, qu'un homme qui est persuadé de l'un et de l'autre ? Voyons, votre art est-il capable de persuader à un homme ainsi disposé que la vertu peut être enseignée, et que vous êtes en cela les maîtres des meilleurs ? — Tout cela est également du ressort de notre art, Socrate, reprit Dionysodore. — Il n'y a donc personne qui puisse mieux que vous exhorter les hommes à la philosophie et à la vertu ? — Nous le croyons du moins, Socrate. — Vous nous ferez voir le reste avec le temps ; mais présentement, c'est cela que nous souhaitons : persuadez donc à ce jeune garçon de se donner tout entier à la philosophie et à la vertu... (274 D, trad. p. 341.)

Euthydème y consent, et il pose à Clinias cette première question : Ceux qui apprennent sont-ils savants ou ignorants ? (275 D, trad. p. 342). Clinias répond d'abord qu'ils sont savants. — Ils ne le sont pas, dit le sophiste, car lorsqu'on apprend c'est parce que l'on ignore, on n'est donc pas savant. — Ce sont donc les ignorants, avance Clinias. — Non, car ceux qui sont capables de répéter ce qu'on leur a montré, c'est-à-dire ceux qui apprennent, savent, ils ne sont donc pas ignorants. Une seconde question ne déconcerte pas moins le pauvre Clinias : Ceux qui apprennent, apprennent-ils ce qu'ils savent ou ce qu'ils ne savent pas ? Première réponse : ce qu'ils ne savent pas. — Non, car ce qu'on apprend est formé de lettres, or on sait ses lettres. — Ils apprennent donc ce qu'ils savent. — Non, car ceux qui acquièrent une chose ne l'avaient pas ; les ignorants seuls acquièrent les connaissances qu'ils n'avaient pas.

Socrate prend alors la parole pour expliquer brièvement ces apories éristiques qu'il a soin de ne prendre que pour des plaisanteries, puis il procède à son tour à l'interrogation de Clinias. Il va donner lui-même ce modèle d'exhortation à la sagesse, qu'il a demandé en vain aux deux sophistes.

Nous aurons à revenir sur ce passage de l'*Euthydème,* qui est pour nous un des morceaux les plus significatifs de tout Platon. On peut le résumer en peu de mots : 1° Pour réussir, c'est-à-dire pour atteindre aux biens qu'on désire, santé, richesse, etc., le moyen infaillible est la possession de la sagesse, c'est-à-dire de la science ; 2° mais ces biens ne sont rien par eux-mêmes ; il ne suffit pas de les avoir pour être parvenu au bonheur, il faut savoir en user ; or le moyen d'user comme il faut des biens qui nous sont dévolus c'est encore la sagesse, c'est-à-dire la science. *Que concluons-nous donc de tout ceci ? qu'excepté deux choses, tout le reste n'est ni bon ni mauvais ; que la sagesse est un bien, et l'ignorance un mal* (281 E, trad. p. 352). Mais avant de finir, Socrate ajoute (c'est Socrate lui-même qui rapporte sa conversation avec Clinias) : *Il ne reste plus qu'à examiner si la sagesse se peut enseigner, ou si c'est un don du hasard ; car nous n'avons pas encore établi ce point, toi et moi. — Pour moi, Socrate, dit-il, je pense que la sagesse peut s'enseigner. — O ! le plus excellent de tous les hommes, m'écriai-je ravi, que tu m'as fait plaisir de résoudre si promptement la difficulté que j'aurais éprouvée à chercher longuement si la sagesse peut s'enseigner ou non ! Mais puisque tu m'assures qu'elle se peut enseigner, et que c'est la seule chose qui rend les hommes heureux, n'est-ce pas ton opinion qu'il se faut adonner entièrement à sa recherche ? Et toi-même n'as-tu pas dessein de t'y appliquer ? — Oui, dit-il, je le ferai autant qu'il se pourra.*

Content de cette réponse, j'ajoutai : Voilà, Euthydème et Dionysodore, un modèle grossier et diffus d'exhortation à la vertu que j'ai eu bien de la peine à vous tracer. (282 C, trad. p. 352.)

Ces derniers mots éclairent l'intention et l'objet propre du dialogue. Il y a une bonne dialectique et une mauvaise ; celle des deux sophistes n'est qu'un recueil de misérables chicanes propres à amuser un instant les gens dont le goût est peu

difficile, mais capable aussi de rendre méprisable toute recherche philosophique auprès des esprits sérieux et pratiques. Socrate au contraire nous donne un exemple d'un usage judicieux du procédé dialectique. Il amène son jeune interlocuteur à reconnaître que le bonheur repose sur la sagesse.

Or tout le raisonnement de Socrate est fondé sur l'identité de la sagesse et de la science, dont ce morceau est une exaltation magnifique. Au reste, nulle ironie ici, nulle feinte; si jamais Socrate, dans Platon, donne l'expression sincère de sa conviction, c'est bien dans ce passage. Mais il ne se montre pas seulement convaincu de l'identité de la science et de la vertu, il l'est aussi de la possibilité d'enseigner la sagesse. Que la controverse sur le thème εἰ διδακτόν soit présente à la pensée de Platon au moment où il rédige l'*Euthydème*, c'est ce que prouvent les deux allusions que nous avons citées, dont l'une vient au moment où Socrate s'adresse à Dionysodore, l'autre dans son dialogue avec Clinias. Platon, cette fois, ne développe point le thème; Clinias, jeune homme sans prévention, est d'avance convaincu, comme Socrate, que la sagesse peut s'enseigner. Cela signifie que cette conviction est de sens commun, et que l'affirmation contraire n'est qu'un paradoxe et un jeu d'esprit.

Ce sont justement des jeux d'esprit dont les deux sophistes viennent de donner des exemples, et sur quels sujets ? sur l'enseignement *en général* : ceux qui apprennent, ce ne sont ni les savants, ni les ignorants; on n'apprend ni ce qu'on ne savait pas ni ce qu'on savait.

Reportons-nous à la série des arguments que les *Dissoi Logoi* ont énumérés d'abord en faveur de la thèse négative sur l'enseignement de la sagesse. Il y en a un, le premier, que Platon n'a pas mis dans la bouche de Socrate lorsqu'il lui faisait soutenir cette thèse dans le *Protagoras*, le *Ménon* ou le περὶ ἀρετῆς ; cet argument le voici : On ne peut

donner à la fois et garder ce qu'on donne [1]. On remarquera que cet argument est une aporie dirigée contre l'enseignement en général, non contre celui de la vertu en particulier. C'est aussi le cas des apories d'Euthydème et de Dionysodore, et l'esprit de ces subtibilités est le même ici et là.

Ceci n'éclaire-t-il pas la construction de notre dialogue ? Socrate, ici, représente la thèse affirmative, le sens commun et le bon sens : la sagesse peut être enseignée ; les deux sophistes, au contraire, avec leur acrobatie logique, nous présentent sous son plus vilain jour un rappel de la thèse négative : tout enseignement en général est impossible.

En rapprochant ainsi les *Dissoi Logoi* et l'*Euthydème* nous sommes fondé de conjecturer qu'il faut faire remonter à Gorgias ou à quelqu'un de ses disciples deux groupes d'arguments contre l'enseignement de la sagesse, un groupe d'arguments spécifiques et un autre contre l'enseignement en général. Si ces deux groupes proviennent d'écrits distincts, les arguments spécifiques sont probablement les plus anciens. Ce sont les seuls raisonnables ; les autres ne sont plus que des chicanes où l'on sent l'imitation manifeste et toute superficielle des fameuses apories de Zénon sur le mouvement ; ils relèvent d'une « logique amusante » dont le succès n'est que trop fameux.

Platon, lorsqu'il met dans la bouche de Socrate la réponse négative à la question εἰ διδακτόν, a soin de ne faire usage que des arguments spécifiques ; dans l'*Euthydème* au contraire, où Socrate postule l'affirmative, la vieille éristique de Gorgias ou consorts est reprise pour caractériser la mauvaise manière d'user de la dialectique et pour faire ressortir le bon sens de Socrate par le ridicule de ses interlocuteurs.

(1) *Il n'est pas possible, après avoir transmis quelque chose à autrui, de posséder encore cette même chose* (645. 19).

Il y a sans doute beaucoup de conjecture dans ce que nous venons de dire des sources où Platon a puisé, des écrits qui ont été l'occasion de ses variations sur le thème εἰ διδακτόν ; mais au pis aller, ce qui demeure certain ce sont ces variations mêmes, et la nécessité d'écarter comme origine des développements platoniciens sur le sujet une doctrine ferme qui serait celle de Socrate. Au reste on se tromperait assez lourdement, semble-t-il, si l'on allait s'imaginer que Platon a varié dans la sincérité de sa pensée comme il a varié dans ses écrits, si l'on allait prendre au sérieux, dans les dialogues, la question εἰ διδακτόν. Il n'est que trop évident que cette question est tout académique et que ce n'est qu'au début de la controverse qu'elle fut traitée pour son intérêt propre.

Pour Platon et pour sa génération peu importait la thèse adoptée, l'intérêt était dans la façon de s'y prendre pour défendre les deux thèses alternativement. Il faut bien reconnaître que les dialogues de cette période sont, au sens moderne du mot, œuvre de pure rhétorique, non oratoire, mais dialectique. Les thèmes sont consacrés par une littérature antérieure et devenus classiques par l'enseignement libéral issu des écrits de leurs inventeurs. Les réponses sont données et beaucoup d'arguments connus d'avance. La curiosité, amortie pour le fond, a le loisir de s'attacher à l'art de l'exposition, aux finesses de l'exécution, aux beautés de l'expression. La spéculation sur ces thèmes est sortie du domaine de la science pour entrer dans celui de la littérature.

Cela nous choque, sans doute, d'entrevoir sous ce jour Platon débutant, de ne plus trouver dans ces premiers dialogues l'œuvre d'un disciple enthousiaste nous révélant la pensée du maître dans sa fraîcheur et son originalité. Cela choque tellement qu'à coup sûr bien des lecteurs trouveront que les raisons que nous venons d'exposer ne suffisent pas

encore pour établir de telles conclusions. Elles suffiraient peut-être à des esprits qui arriveraient neufs à l'examen de ces questions, mais il n'y en a guère, et tous nous avons été accoutumés dès l'école à nous représenter autrement et Socrate et Platon. Considérons donc qu'il n'y a rien d'établi, que le thème εἰ διδακτόν n'a fait encore que nous suggérer une hypothèse, et corroborons-la, si nous pouvons, par l'examen des autres thèmes dont le *Protagoras* nous a montré déjà quelques développements.

CHAPITRE III

Le Thème " Katà Brachù Dialégesthai „

I. — Le *Protagoras*.

Ce thème, nous l'avons remarqué, ne porte pas sur une thèse, mais sur le procédé d'exposition par questions et réponses.

Voici d'abord les passages du *Protagoras* qui le concernent.

1° Après le grand discours de Protagoras sur l'enseignement de la vertu, Socrate, qui veut poser une question à l'orateur, procède à un assez long préambule où il dit notamment : *Il n'y a qu'une petite difficulté qui me reste, et que Protagoras résoudra facilement, lui qui vient de nous démontrer de si belles choses. Si nous consultions sur ces matières quelqu'un de nos grands orateurs, peut-être nous tiendrait-il des discours tout semblables et croirions-nous entendre un Périclès ou quelqu'un de ceux qui ont été les plus éloquents. Mais, après cela, si nous leur faisions quelque objection, ils ne sauraient que dire, ni que répondre, et seraient muets comme un livre; au lieu que pour peu qu'on se bornât à les écouter, ils ne finiraient point, et feraient comme les vases d'airain, qui, étant une fois frappés, conservent longtemps leur son si on n'y met la main et si on ne les arrête; car voilà justement ce que font nos orateurs : dès qu'on les touche, ils raisonnent à l'infini. Il n'en est pas de même de Protagoras; il est très capable non seulement de tenir de longs et beaux*

discours, comme il vient de le faire voir, mais aussi de répondre précisément et en peu de mots aux questions qu'on lui fait, et d'en faire lui-même dont il sait attendre et recevoir comme il faut les réponses, ce que peu de gens sont en état de faire. (ἱκανὸς δὲ καὶ ἐρωτηθεὶς ἀποκρίνασθαι κατὰ βραχὺ καὶ ἐρόμενος περιμεῖναί τε καὶ ἀποδέξασθαι τὴν ἀπόκρισιν, ἃ ὀλίγοις ἐστὶ παρεσκευασμένα.) (329 B, trad. p. 44.)

2° Après une nouvelle tirade de Protagoras, Socrate répond : *Protagoras... je suis un homme fort oublieux de mon naturel, et lorsque quelqu'un me fait de longs discours, je ne me souviens plus du sujet de la dispute. De même donc que si j'avais l'oreille un peu dure, et que tu voulusses t'entretenir avec moi, tu me parlerais un peu plus haut que tu ne parles aux autres, accommode-toi à mon défaut; et, puisque tu as affaire à un homme qui a la mémoire courte, abrège tes réponses si tu veux que je te suive.* (σύντεμνέ μοι τὰς ἀποκρίσεις καὶ βραχυτέρας ποίει). (334 C, trad. p. 55.)

Plus loin Socrate dit encore : *J'ai toujours ouï dire, Protagoras, que tu es très capable toi-même et que tu peux rendre les autres capables de faire des discours aussi longs et aussi courts qu'on voudra; que personne n'est si abondant, si étendu que toi quand il te plaît, et que personne non plus n'est si resserré, et ne peut s'expliquer en moins de paroles que toi. Si tu veux donc que je jouisse de ton entretien, sers-toi avec moi de la dernière manière : peu de paroles, je t'en conjure.* (εἰ οὖν μέλλεις ἐμοὶ διαλέγεσθαι, τῷ ἑτέρῳ χρῶ τρόπῳ πρός με, τῇ βραχυλογίᾳ.) (334 E, trad. p. 56.)

Puis encore : *...si tu veux te proportionner à moi et parler de manière que je puisse te suivre, ,tu me trouveras prêt. Car, à ce que chacun dit, et comme tu le dis toi-même, il t'est égal de faire des discours longs ou courts* (σὺ μὲν γὰρ ὡς λέγετα περὶ σοῦ, φῂς δέ καὶ αὐτός, καὶ ἐν μακρολογίᾳ καὶ ἐν βραχυλογίᾳ οἷός τ'εἶ συνουσίας ποιεῖσθαι· σοφὸς γὰρ εἶ); *et pour moi il m'est impossible de suivre des discours si diffus.* (335 B. trad. p. 56.)

Protagoras fait des difficultés et la discussion continue, les spectateurs se mêlent au débat; Callias, chez qui l'entretien a lieu, appuie son hôte Protagoras; Alcibiade défend Socrate avec vivacité; Critias, puis Prodicus et Hippias interviennent à leur tour. Ce dernier propose aux deux interlocuteurs d'user modérément chacun de sa manière favorite, et de choisir un arbitre ou président qui veillera à ce qu'aucun d'eux ne se laisse aller à abuser du procédé dont il se sert. Socrate critique cet expédient et propose de s'en tenir au dialogue, mais en laissant à Protagoras la liberté d'interroger le premier. Protagoras finit par consentir, bien qu'à regret.

3° Protagoras met alors l'entretien sur un passage de Simonide. Au cours de ses réponses, Socrate est amené à faire l'éloge du « laconisme » : Les anciens sages, de même que les Lacédémoniens d'aujourd'hui, avaient l'art de condenser leur pensée en quelques sentences toutes brèves, mais profondes et pleines de portée. *Pourquoi vous rapporté-je tout ceci ? C'est pour vous faire voir que le caractère de la philosophie des anciens était une certaine brièveté laconique* (βραχυλογία τις Λακωνική.) (343 B, trad. p. 71.) Cette brachylogie est, selon Socrate, la meilleure forme d'expression de la philosophie. (342 A, trad. p. 69.)

Ces débats sur la « brachylogie » et la « macrologie » sont fort longs et il faut l'art consommé de Platon pour qu'ils ne soient point fastidieux. Sont-ils la trace d'une discussion historique entre Socrate et Protagoras ou quelque autre sophiste ? Platon les a-t-il écrits avec tant de soin pour faire ressortir le contraste entre la manière de Socrate et celle des rhéteurs de son temps ? La doctrine courante en matière socratique implique une réponse affirmative à l'une ou à l'autre de ces deux questions.

Pour voir ce qu'il en est, rapprochons d'abord de ces passages du *Protagoras* le paragraphe huit des *Dissoi Logoi :*

1. *Je suis d'avis qu'il appartient au même homme et au*

même art de pouvoir discuter brièvement (κατὰ βραχύ τε δύνασθαι διαλέγεσθαι) *et de savoir la vérité des choses, et de savoir juger correctement, et d'être en état de parler en public, et de savoir l'art des discours, et d'enseigner sur la nature de toutes les choses comment elles sont et comment elles sont nées.*

2. *Et d'abord, comment celui qui est instruit de la nature de toutes les choses ne saurait-il pas (apprendre à la cité) à agir correctement en toutes choses?*

3. *Et ensuite celui qui connaît l'art des discours saura aussi parler correctement de toutes choses.*

4. *Car il faut que celui qui veut parler correctement, parle de choses qu'il connaît. Il saura donc tout.*

5. *Car il sait l'art de tous les discours; mais tous les discours, ce sont les discours sur toutes les choses (qui existent).*

6. *Il faut que celui qui veut parler correctement, connaisse (les choses) dont il veut parler, et qu'il enseigne correctement à la cité à faire le bien mais l'empêche de quelque façon de faire le mal.*

7. *Mais sachant ces choses-là, il saura aussi les choses autres que ces choses-là, car il connaîtra tout; en effet c'est là la même chose que tout; en ce qui concerne une même chose, il fera ce qui convient, si c'est nécessaire.*

8. *Il sait jouer de la flûte, il sera toujours capable de jouer de la flûte, s'il faut le faire.*

9. *Celui qui sait juger doit bien connaître le juste; car c'est au juste que se rapportent les jugements. Mais sachant cela, il saura aussi ce qui y est opposé et ce qui est différent (de ces choses-là.)*

10. *Et il faut qu'il connaisse toutes les lois; si donc il ne connaît pas les faits il ne connaîtra pas non plus les lois.*

11. *L'homme qui connaît la règle en musique est le même qui connaît la musique; et celui qui ne connaît pas la musique, ne connaît pas non plus la règle.*

12. *Celui (donc) qui connaît la vérité des choses, il est facile d'en conclure qu'il sait tout.*

13. *Ainsi il est (capable aussi) de (discuter) brièvement (s'il) lui faut répondre à une question qui lui est faite, sur toutes choses; donc il faut qu'il sache tout.* (Diels ², 647.)

Que dans ce passage des *Dissoi Logoi,* aussi bien que dans le *Protagoras,* il s'agisse du procédé d'exposition par questions et réponses opposé aux discours soutenus, c'est ce que la critique a déjà reconnu (1), mais il s'agit encore de bien d'autres choses qui, rapprochées de nos passages du *Protagoras* et de ce que nous a suggéré notre examen du thème εἰ διδακτόν, donnent, me semble-t-il, un fondement solide aux probabilités suivantes :

Ce paragraphe des *Dissoi Logoi* résume un ensemble de controverses sur les sciences et les arts ou les techniques. Les techniques et les sciences sont-elles toutes distinctes et séparées les unes des autres de telle sorte que leur pratique demande ou permette une spécialisation complète ? Y a-t-il au contraire entre elles un rapport de parenté ou d'identité foncière tel que la connaissance de l'une entraîne la compétence dans l'objet des autres, ou que l'habileté dans chacune d'elles découle d'une seule et même compétence supérieure ? Les controverses dont nous retrouvons ainsi la trace auront été liées à l'opposition de l'art du dialogue ou de la discussion et de l'art du discours soutenu, telle qu'on la retrouve dans nos passages du *Protagoras.* Ces discussions ont opposé aussi les moyens d'éviter l'erreur dans les jugements et l'art de rendre convaincante la défense d'une opinion donnée, elles auront mis en opposition l'art de juger juste, la logique, et la rhétorique. Enfin l'on aura distingué la physique ancienne, créée par les Ioniens et quelque peu surannée à la fin du vᵉ siècle, et la science moderne sur l'Etre et ses propriétés, dont

(1) Cf. TAYLOR, *Varia Socratica,* p. 125, n. 1.

les procédés sont tout critiques, issue, celle-ci, de Parménide et de Zénon.

Toutes ces sciences ou ces techniques sont énumérées dans la première phrase du paragraphe. L'auteur dont les *Dissoi Logoi* rapportent la pensée a pris à leur égard une attitude très nette : Il n'y a pas, selon lui, de spécialités distinctes, et les compétences sont solidaires. A travers les insuffisances de l'expression, nous apercevons l'idée de l'unité de la science, conçue par un esprit encyclopédique. Il n'y a point de technique toute formelle, de science du discours indépendante de l'objet dont le discours traite ; pour bien parler il est nécessaire et il suffit de connaître ce dont on parle ; le fond entraîne l'excellence de la forme, et la belle forme implique la connaissance du fond. Toute compétence, toute habileté, toute excellence, se ramène à une seule espèce de compétence, la connaissance de la vérité. La connaissance de *toute la vérité* — c'est ainsi qu'est sauvée la vieille physique — est nécessaire à quiconque veut exceller dans les discours, parce que l'objet des discours peut concerner toutes les vérités. C'est par là que nous revenons à la « brachylogie ». Au point de vue formel la science intégrale peut se résumer dans la possession de l'art des questions et des réponses, parce qu'elle est ce qui donne le moyen de donner à toutes les questions des réponses immédiates et suffisamment brèves [1].

De quel penseur émane cette profession de foi encyclopédiste ? Nous avons déjà avancé que c'est d'Hippias. Le paragraphe des *Dissoi Logoi* qui suit notre passage résume le traité de mnémotechnique de ce sophiste qui, d'autre part, est demeuré fameux pour son savoir universel. C'est Platon qui nous l'a fait connaître, et non sans raillerie. Voici ce

[1] L'idée de notre encyclopédiste est sans doute que l'indice de la valeur ou de la réalité de notre connaissance est la capacité de faire à la question posée une réponse catégorique et de dédaigner les circonlocutions ; c'est le fait de savoir le fond, ce qu'il en est, si c'est oui ou non.

que Socrate dit à Hippias lui-même dans le dialogue connu sous le nom de *Petit Hippias* :

Tu es, sans comparaison, le plus instruit de tous les hommes dans la plupart des arts, comme je t'ai entendu une fois t'en vanter, lorsque tu faisais, au milieu de la place publique, dans les comptoirs des banquiers, le dénombrement de tes connaissances tout à fait dignes d'envie. Tu disais qu'un jour tu vins à Olympie, n'ayant rien sur toute ta personne que tu n'eusses travaillé toi-même. Et d'abord que l'anneau que tu portais (car tu commenças par là) était ton ouvrage, et que tu savais graver sur anneau; qu'un autre cachet que tu avais, aussi bien qu'un frottoir pour le bain et un vase pour mettre de l'huile, étaient de ta façon. Tu ajoutais que tu avais fait toi-même la chaussure que tu avais aux pieds, et tissé ton habit et ta tunique. Mais ce qui parut plus merveilleux à tous les assistants et une preuve de ton habileté en tout genre, ce fut lorsque tu dis que la ceinture de ta tunique était travaillée dans le goût des plus riches ceintures de Perse, et que tu l'avais tissée toi-même. En outre, tu racontais que tu avais apporté avec toi des poèmes, vers héroïques, tragédies, dithyrambes et je ne sais combien d'écrits en prose sur toutes sortes de sujets; et que, de tous ceux qui se trouvaient à Olympie tu étais à tous égards le plus habile dans les arts dont je viens de parler, et encore dans la science de la mesure, de l'harmonie et de la grammaire, sans compter beaucoup d'autres connaissances, autant que je puis me rappeler. Cependant j'ai pensé oublier ta mémoire artificielle, etc. (368 B, trad. p. 16.)

Dans le *Grand Hippias*, notre sophiste se présente comme accablé sous le poids des affaires les plus importantes, et Socrate, qui prend un malin plaisir à provoquer l'étalage de sa satisfaction de soi, énumère encore ses connaissances :

SOCRATE. — *Mais, Hippias, quand donc les Lacédémoniens te louent-ils principalement et prennent-ils tant de plaisir à t'entendre ? c'est peut-être quand tu leur parles des astres et*

des révolutions célestes, dont tu as une parfaite connaissance ?

HIPPIAS. — *Non, ce n'est point là ce qui leur plaît.*

SOCRATE. — *Aiment-ils donc que tu leur parles de géométrie ?*

HIPPIAS. — *Rien moins, la plupart d'entre eux ne savent seulement pas compter, pour ainsi dire.*

SOCRATE. — *Ils n'ont donc garde de prendre plaisir à t'entendre discourir sur l'arithmétique ?*

HIPPIAS. — *Vraiment non, par Jupiter !*

SOCRATE. — *Tu les entretiens donc de la valeur des lettres et des syllabes, du nombre et de l'harmonie, en quoi tu es le premier homme de l'univers,* etc. ? (285 B, trad. p. 124.)

Nous savons que Prodicus et Hippias interviennent dans les débats du *Protagoras* sur le κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι ; chacun d'eux y va de son petit discours, et c'est l'occasion pour Platon d'amuser son lecteur par une parodie des idées et des expressions de ces deux sophistes. Une des phrases d'Hippias présente avec notre passage des *Dissoi Logoi* une analogie formelle qui a déjà été relevée par Diels (1) : *Ce serait donc une chose véritablement honteuse pour nous qui connaissons parfaitement la nature des choses, et qui passons pour les plus habiles des Grecs.* (337 D, trad. p. 60) (2).

C'est donc Hippias d'Elis qui, dans les controverses du ve siècle sur les sciences et les procédés d'exposition, a soutenu la thèse encyclopédiste. C'est lui qui a nié la possibilité d'une rhétorique toute formelle, d'une technique des discours indépendante des questions à traiter, indifférente à la vérité. Nous croyons par là que ces controverses sont le fait de l'initiative propre des sophistes, qu'elles sont nées

(1) P. 647, note 16.

(2) ἡμᾶς οὖν αἰσχρὸν τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναι, σοφωτάτους δὲ ὄντας τῶν Ἑλλήνων, — cf. *Dissoi Logoi*, ἀλάθειαν τῶν πραγμάτων ἐπίστασθαι... καὶ περὶ φύσιος τῶν ἁπάντων ὥς τε ἔχει καὶ ὡς ἐγένετο, διδάσκεν. Diels², 647, 14, 15.

spontanément de leur activité professionnelle, de leurs rivalités. Nous devinons dès maintenant ce que la suite de nos études confirmera, que c'est Gorgias, le grand maître de rhétorique qui, au nom de sa technique formelle de la persuasion, aura ravalé d'une part l'idée d'une science et d'un enseignement de la vertu, et nié d'autre part la nécessité, voire la possibilité de trouver la vérité scientifique. A Gorgias se seront opposés les Protagoras, les Prodicus, les Hippias, défendant la possibilité de l'enseignement de la vertu, l'utilité et la possibilité de la recherche du vrai.

Tous ces sophistes ont dû se trouver engagés aussi dans des discussions sur les procédés d'exposition, sur la valeur respective du discours soutenu et du système des questions et des réponses, le κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι. Rien ne nous permet de dire que l'un d'eux a préconisé le dialogue en rejetant le discours soutenu aussi nettement que Platon le fait faire à Socrate dans le *Protagoras* et ailleurs. Les passages que nous avons cités montrent que Protagoras a dû pratiquer les deux genres : Socrate le félicite de ce qu'il sait à son gré être aussi concis que disert. Nous verrons bientôt Gorgias se vanter du même talent dans le dialogue qui porte son nom, et si nos conjectures sur l'*Euthydème* sont fondées, Gorgias a bien pu pratiquer le κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι dans ses écrits contre l'enseignement de la sagesse (1). Prodicus et Hippias apparaissent dans le *Protagoras* comme des conciliateurs ; ils admettent les deux procédés, et c'est une attitude qui leur est encore attribuée dans le *Phèdre* (2). Le renseignement le plus catégorique sur la position prise par les sophistes dans la question du dialogue, c'est notre passage des *Dissoi Logoi* qui le fournit : il nous montre qu'Hippias considérait le dialogue comme un genre courant, mais non comme une spé-

(1) Voir plus haut, ch. II, § 3.
(2) Voir plus bas, § 3.

cialité distincte, et qu'il soutenait qu'une seule et même condition essentielle était requise pour pratiquer le dialogue et le discours soutenu, savoir : la connaissance de la vérité sur toutes choses.

Le procédé du dialogue, le genre dialectique, pour lui donner son vrai nom, est donc loin d'être une nouveauté inconnue des sophistes étrangers à Athènes. Si l'on s'en tient à la tradition que le rôle de Socrate dans les écrits de Platon a créée, le genre dialectique viendrait de Socrate ; c'est la façon d'être, le génie propre de Socrate qui l'aurait fondé. La dialectique serait née chez lui de la coopération harmonieuse de ses facultés propres, de ses goûts, de son genre de vie et de sa conception de la méthode scientifique. Elle se serait instituée ainsi en dehors de la sophistique et en opposition avec elle.

C'est en effet ce qu'il faut admettre lorsque l'on prend Platon à la lettre, mais c'est ce qu'il ne nous est plus permis de faire. Pour tout dire en un mot, *n'est-ce pas la figure de Socrate qui est née de la dialectique, non la dialectique de Socrate ?* Platon est celui qui a présenté le dialogue comme la chose propre de son principal personnage ; il lui fait préconiser le système des demandes et des réponses au moyen d'arguments qu'il a trouvés sans doute dans les controverses du grand siècle, mais son art créateur les vivifie en les faisant correspondre à des particularités de son héros. Comme pour le thème εἰ διδακτόν, Platon prend aux sophistes ce qui lui agrée de leurs thèses ou de leurs raisonnements, puis il s'en sert pour faire triompher Socrate de ces mêmes sophistes auxquels il ne laisse que leurs assertions les plus contestables et les plus réfutées.

Mais une fois de plus le souci de la clarté nous a conduit peut-être à des anticipations qu'il reste à confirmer par un examen du *Gorgias* et du *Phèdre*, deux des dialogues où il est

le plus longuement question de la rhétorique et de ses rapports avec la dialectique.

II. — Le *Gorgias.*

C'est la première partie du *Gorgias* qui a pour sujet la rhétorique. Le grand sophiste sicilien en est le représentant attitré; il se glorifie d'être bon rhéteur et d'enseigner cet art. Son disciple Polus ne demande qu'à montrer aux assistants l'excellence de cet enseignement, mais Socrate lui coupe la parole dès l'exorde de son discours. Comme dans le *Protagoras,* il entend écarter les longs monologues :

SOCRATE. — *Il me paraît, Gorgias, que Polus est bien exercé à discourir; mais il ne tient pas la parole qu'il a donnée à Chéréphon.*

GORGIAS. — *Pourquoi donc, Socrate ?*

SOCRATE. — *Il ne répond pas, ce me semble, à ce qu'on lui demande.*

GORGIAS. — *Interroge-le toi-même, si tu le trouves bon.*

SOCRATE. — *Non; mais s'il te plaisait de répondre, je t'interrogerais bien plus volontiers : d'autant que sur ce que Polus vient de dire, il m'est évident qu'il s'est bien plus appliqué à ce que l'on appelle la rhétorique qu'à l'art de converser.* (ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι.) (448 D, trad. p. 139).

Socrate veut des réponses courtes. *Chéréphon t'a mis sur la voie par des exemples, dit-il à Polus, et tu lui as d'abord bien répondu et en peu de mots* (καὶ αὐτῷ καλῶς καὶ διὰ βραχέων απεκρίνου)(449 A, trad. p. 140). Et plus loin, s'adressant de nouveau à Gorgias :

SOCRATE. — *Voudrais-tu bien, Gorgias, continuer en partie à interroger, en partie à répondre, comme nous faisons maintenant, et remettre à un autre temps les longs discours, tels que Polus en avait commencé un ? Mais de grâce tiens ce que*

tu as promis, et réduis-toi à faire des réponses courtes à chaque question.

GORGIAS. — *Socrate, il y a des réponses qui exigent nécessairement quelque étendue. Je ferai néanmoins en sorte qu'elles soient aussi courtes que possible. Car une des choses dont je me vante, c'est que personne ne dira les mêmes choses en moins de paroles que moi.*

SOCRATE. — *C'est ce qu'il faut ici, Gorgias. Fais-moi voir aujourd'hui ta précision. Tu nous déploieras une autre fois ton abondance.*

GORGIAS. — *Je te contenterai; et tu conviendras que tu n'as jamais entendu personne s'énoncer plus brièvement.* (449 B, trad. p. 141.)

Gorgias, alors, s'applique à répondre par un seul mot, et le plus monosyllabique qu'il se peut, ce qui provoque cette exclamation de Socrate : *Par Junon, Gorgias, j'admire tes réponses, il n'est pas possible d'en faire de plus courtes.* (449 D, trad. p. 142.)

Pour tous ces passages, le texte grec est à considérer. Platon y joue sur le mot βραχύς et ses composés, qui reviennent le plus souvent possible : κατὰ βραχὺ... ἀποκρίνεσθαι — πειράσομαι γέ ὡς διὰ βραχυτάτων — μηδένα ἂν ἐν βραχυτέροις ἐμοῦ τὰ αὐτὰ εἰπεῖν — SOCR. καί μοι ἐπίδειξιν αὐτοῦ τούτου ποίησαι, τῆς βραχυλογίας, μακρολογίας δὲ εἰσαῦθις. — GORG. ἀλλὰ ποιήσω, καὶ οὐδενὸς φήσεις βραχυλογωτέρου ἀκοῦσαι. — οἷόν τε διὰ βραχυτάτων.

Tout cela nous montre, si c'est encore nécessaire, que le κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι et la dialectique sont une seule et même chose, au moins à l'origine, et que par suite il ne peut subsister aucun doute sur la correspondance des textes où Platon oppose rhétorique et dialectique, avec le paragraphe huit des *Dissoi Logoi*. La dialectique a été primitivement opposée à la rhétorique sous la forme de l'opposition de la « brachylogie » et de la « macrologie ».

Les sources anciennes ne laissent pas de nous renseigner sur les origines véritables de la rhétorique proprement dite et de la dialectique. On lit dans Diogène Laërce : *Aristote dit dans le Sophiste qu'Empédocle est le premier qui a inventé la rhétorique, et Zénon la dialectique* (VIII, 57) ; et un peu plus loin : *Satyrus rapporte dans les vies qu'il (Empédocle) était aussi médecin et excellent rhéteur; et en effet il eut pour disciple Gorgias de Leontium, auteur d'un traité sur la rhétorique, et l'un des hommes qui se sont le plus distingués dans cet art* (VIII, 58) (1).

Sans prendre ces données trop à la lettre, on en peut conclure à l'origine sicilienne de la distinction de nos deux genres philosophiques et littéraires ; elles suffisent pour rattacher par Gorgias l'activité des sophistes, dans la rhétorique et dans la dialectique, à des activités tout à fait étrangères à Athènes et au génie de Socrate.

La critique moderne, certes, n'ignore pas ces données (2), mais il ne semble pas qu'elle ait clairement compris que cet aperçu sur les origines de la rhétorique et de la dialectique rend superflue la tradition platonicienne par laquelle le genre du dialogue serait né de la manière de philosopher propre à Socrate. Elle ne voit pas que Platon a substitué, quant aux origines du genre littéraire qu'il pratiquait, une fiction ingénieuse à l'histoire, qu'il a représenté l'opposition des genres par la diversité des hommes et dissimulé les conventions dès longtemps établies de l'exposition dialoguée sous les singularités amusantes de son héros.

Au reste, si le passage du *Gorgias* que nous venons de rappeler nous montre dans le sophiste de ce nom le représentant attitré de la rhétorique, il paraît bien nous apprendre en même temps que Gorgias avait des prétentions dans la

(1) Traduction ZÉVORT, t. II, pp. 174 et 175.
(2) Cf. BLASS, *Die Attische Beredsamkeit*, 2e édit., II, p. 16.

pratique de la dialectique ([1]). La valeur de ce genre littéraire n'a dû être contestée par personne, mais la réciproque sans doute n'est pas vraie : Si l'on n'a pas attaqué la dialectique au nom de la rhétorique, il se pourrait bien qu'on eût attaqué la rhétorique en préconisant la dialectique. C'est ce que Platon fait faire à Socrate ; ce faisant ne s'inspire-t-il pas de quelque écrit ancien ? Toutes les apparences sont pour l'affirmative.

Dans ce même *Gorgias*, la rhétorique est bientôt condamnée comme un art d'illusion et de parade, comme le moyen de produire la croyance sans la science : SOCRATE. — *La rhétorique, à ce qu'il paraît, est donc ouvrière de la persuasion qui fait croire, et non de celle qui fait savoir, touchant le juste et l'injuste ?* (455 A, trad. p. 155.) D'où il résulte que le rhéteur ignorant en fera plus accroire sur un sujet donné que le spécialiste, qu'il gagnera la confiance des malades mieux que le médecin. *Ainsi l'ignorant sera plus propre à persuader que le savant vis-à-vis des ignorants s'il est vrai que l'orateur soit plus propre à persuader que le médecin.* (459 B, trad. p. 163.)

Qu'on relise les développements un peu longs de cette idée dans le *Gorgias :* n'évoquent-ils pas, pour qui vient de lire les *Dissoi Logoi*, l'esprit encyclopédiste et antiformaliste d'Hippias ? Certes, si ce sophiste, tel qu'il se laisse entrevoir, a jamais disputé avec Gorgias sur la valeur de la rhétorique, il n'a dû employer ni d'autres arguments ni d'autres exemples.

III. — Le *Phèdre*.

Hippias serait donc celui qui aurait combattu la rhétorique au nom de la dialectique ? Si du *Gorgias* nous passons au

([1]) C'est ce que confirme formellement un passage du *Phèdre* cité plus bas (267 A, trad. p. 376). On se rappelle que Platon attribue aussi l'excellence dans les deux genres à Protagoras.

Phèdre nous serons singulièrement fortifiés dans cette conjecture.

Le Phèdre *est construit sur les écrits de Gorgias et d'Hippias relatifs à la rhétorique. Socrate est l'avocat des opinions d'Hippias contre celles de Gorgias:* telle est, sans détours, notre proposition.

Présentons d'abord les passages significatifs.

SOCRATE. — *N'est-il pas nécessaire, pour bien parler, de connaître la vérité sur le sujet qu'on se propose de traiter?*

PHÈDRE. — *J'ai entendu dire à ce sujet, mon cher Socrate, qu'il n'est pas nécessaire au futur orateur de s'instruire de ce qui est véritablement juste, mais de ce qui paraît tel à la multitude chargée de décider; ni de ce qui est vraiment bon et beau, mais de ce qui a les apparences de la bonté et de la beauté. Car c'est la vraisemblance, et non la vérité, qui produit la persuasion.*

SOCRATE. — *Il ne faut pas laisser tomber les paroles des habiles, cher Phèdre, mais plutôt examiner ce qu'elles signifient. Et ce que tu viens de dire mérite toute notre attention.* (259 E, trad. p. 357.)

Voilà le débat nettement posé. Socrate procède en peu de mots à une condamnation de la rhétorique, qui n'est autre que celle que nous venons de lire dans le *Gorgias* : la rhétorique n'est que l'art de l'illusion, elle sert à l'ignorant à persuader les ignorants à la faveur de leur commune ignorance. Mais cette condamnation pourrait sembler un peu hâtive, et Socrate se fait une objection :

SOCRATE. — *Mais peut-être, mon bon ami, avons-nous traité l'art oratoire d'une façon trop incivile, peut-être pourrait-il nous répondre que tous nos beaux raisonnements ne savent ce qu'ils disent; qu'il ne force personne à apprendre à parler sans connaître la nature du vrai; mais que, si on veut l'en croire on ne l'étudiera qu'après s'être assuré de la possession de la vérité; que toutefois il n'hésite pas à proclamer bien*

haut que sans ses leçons la possession de la vérité ne sert de rien pour produire la persuasion.

PHÈDRE. — *N'aurait-il pas raison de parler ainsi ?*

SOCRATE. — *J'en conviendrais, si les voix qui s'élèvent de différents côtés s'accordaient à reconnaître que la rhétorique est un art. Mais je crois en entendre quelques-unes qui protestent là-contre et qui affirment qu'elle n'est pas un art, mais une routine grossière. « Il n'y a pas, dit le Laconien, de véritable art de la parole hors de la possession de la vérité et il n'y en aura jamais. »* (260 D, trad. p. 359.)

Socrate montre ensuite que la rhétorique est *l'art de conduire les âmes par la parole, non seulement dans les tribunaux et les autres assemblées publiques, mais aussi dans les réunions particulières* (261 A, trad. p. 360). Phèdre, son interlocuteur, n'est pas convaincu de cette généralisation de l'art de persuader :

PHÈDRE. — *Non, par Jupiter, ce n'est pas tout à fait cela; l'art de parler et d'écrire triomphe dans les plaidoyers et s'étend aux harangues politiques. Je n'ai pas entendu dire que son domaine fût plus étendu.*

SOCRATE. — *Tu ne connais donc que les traités de rhétorique de Nestor et d'Ulysse, qu'ils ont composés dans leurs loisirs pendant le siège d'Ilion, et tu n'as jamais entendu parler de la rhétorique de Palamède ?*

PHÈDRE. — *Non, par Jupiter, non plus que des rhétoriques de Nestor et d'Ulysse, à moins que ton Nestor ne soit Gorgias, et ton Ulysse Thrasymaque ou Théodore.*

SOCRATE. — *Peut-être bien, mais laissons-les.* (261 B, trad. p. 361.)

Socrate insiste sur sa généralisation de la rhétorique : il y a un art de défendre le pour et le contre, quel qu'il soit :

SOCRATE. — *Ne savons-nous pas que le Palamède d'Elée parlait avec tant d'art qu'il faisait paraître à ses auditeurs les*

mêmes choses semblables ou dissemblables, simples ou multiples, en repos et en mouvement ?

PHÈDRE. — *Je le sais.*

SOCRATE. — *Ainsi l'art de soutenir les propositions contradictoires n'a pas seulement pour domaine les tribunaux et les assemblées populaires; mais, à ce qu'il paraît, s'il y a un art de la parole, il embrasse toutes les espèces de discours, et il rend capable de confondre dans tous les cas tout ce qui peut être confondu, et de distinguer ce que l'adversaire cherche à confondre et à obscurcir.* (261 D, trad. p. 362.)

Pour arriver à tromper, il faut profiter des ressemblances qu'il y a entre le vrai et le faux; l'erreur de la dupe n'a pas d'autre occasion que ces ressemblances. Celui qui veut tromper doit donc savoir.

SOCRATE. — *Celui qui se propose de tromper les autres sans se prendre lui-même pour dupe devra donc être capable de reconnaître exactement les ressemblances et les différences des choses ?*

PHÈDRE. — *Cela est de toute nécessité.*

SOCRATE. — *Mais est-il possible, quand on ignore la vraie nature de chaque chose* (ἀλήθειαν ἀγνοῶν ἑκάστου), *de reconnaître ce qui dans les autres choses ressemble peu ou beaucoup à celle qu'on ignore ?*

PHÈDRE. — *C'est tout à fait impossible.*

SOCRATE. — *N'est-il donc pas évident que toute opinion fausse ne vient que de certaines ressemblances qui existent entre les objets.*

PHÈDRE. — *Assurément.*

SOCRATE. — *Et qu'on ne saurait posséder l'art de faire passer peu à peu ses auditeurs de ressemblance en ressemblance, de la véritable nature des choses à son contraire, en évitant pour son propre compte une semblable erreur, si l'on ne sait à quoi s'en tenir sur l'essence de chaque chose ?*

PHÈDRE. — *Cela ne se peut.*

SOCRATE. — *Ainsi donc celui qui prétend posséder l'art de la parole sans connaître la vérité et qui ne s'est jamais inquiété que des opinions, prend, à ce qu'il semble, pour un art ce qui n'en est qu'une ombre risible.* (262 A, trad. p. 363.)

Socrate dit encore : *...celui qui possède la vérité peut, en se faisant un jeu de la parole, faire prendre le change à ses auditeurs* (262 D, trad. p. 365).

Les deux interlocuteurs passent ensuite à une critique du discours de Lysias que Phèdre a lu au commencement du dialogue, et qui est l'occasion de l'entretien. Socrate est amené à formuler quelques préceptes relatifs à la bonne composition des discours, qu'il oppose à la frivolité de l'enseignement tout formel des rhéteurs. Ces préceptes se ramènent à une double méthode d'analyse et de synthèse des idées impliquées dans le sujet à traiter. Il faut savoir *embrasser d'un seul coup d'œil toutes les idées particulières éparses de côté et d'autre, et les réunir sous une seule idée générale, afin de faire comprendre, par une définition exacte, le sujet qu'on veut traiter. Il faut ensuite savoir de nouveau diviser l'idée générale en ses éléments, comme autant d'articulations naturelles, etc.* (265 D, trad. p. 373.)

Pour moi, mon cher Phèdre, ajoute Socrate, *je goûte fort cette façon de décomposer et de recomposer tour à tour les idées; c'est le moyen d'apprendre à parler et à penser. Et quand je crois rencontrer un homme capable de saisir à la fois l'ensemble et les détails d'un objet, je marche sur ses traces comme sur celles d'un Dieu. Ceux qui ont ce talent, Dieu sait si j'ai tort ou raison de leur donner ce nom, mais enfin, jusqu'ici, je les appelle dialecticiens. Mais ceux qui sont formés à ton école et à celle de Lysias, comment les appellerons-nous ?* (266 B, trad. p. 374.)

Phèdre confesse que ceux-là ne se doutent guère de l'art dont parle Socrate. *Du reste,* remarque-t-il, *tu peux avoir*

raison de le nommer dialectique, mais il me semble que jusqu'ici nous n'avons pas parlé de la rhétorique.

SOCRATE. — *Que dis-tu? Y aurait-il dans l'art de la parole quelque partie importante distincte de la dialectique?* (266 D, trad. p. 375.)

Les préceptes de la rhétorique proprement dite se réduisent à bien peu de chose ; Socrate en rappelle quelques-uns et ce lui est une occasion d'énumérer les plus fameux rhéteurs, Théodore de Byzance, Evenus de Paros, Tisias et Gorgias, Prodicus, Hippias, Polus, Protagoras enfin et Thrasymaque de Chalcédoine. Voici ce qu'il dit de Gorgias : *Laisserons-nous dormir Tisias et Gorgias? Ils ont découvert que la vraisemblance vaut mieux que la vérité, et savent, par leur parole toute puissante, faire paraître grandes les choses petites, et petites les choses grandes, donner un air de nouveauté à ce qui est antique, et un air d'antiquité à ce qui est nouveau; enfin ils ont trouvé le moyen de parler indifféremment sur le même sujet d'une manière concise ou très développée* (συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνεῦρον) (267 A, trad. p. 376.)

De même que cette double prétention de Gorgias nous rappelle le dialogue qui porte son nom, où nous la trouvons également rapportée, ce qui suit nous rappelle le *Protagoras*, où Prodicus et Hippias sont, comme ici, présentés ensemble et se posent en conciliateurs dans le débat sur le κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι :

...Un jour que j'en parlais à Prodicus, continue Socrate, il se mit à rire, et m'assura qu'il était seul en possession de la bonne méthode, et qu'il fallait éviter également la concision et les développements oiseux, restant toujours dans une limite convenable.

PHÈDRE. — *C'est bien parler, Prodicus.*

SOCRATE. — *Que dirons-nous d'Hippias? Car je pense que l'étranger d'Elis doit être du même avis.*

PHÈDRE. — *Pourquoi pas ?* (267 C, trad. p. 377.)

Il n'y a rien de plus sur Hippias.

Les préceptes de rhétorique pure que Socrate vient de rappeler ne sont, selon lui, que les préliminaires de la rhétorique véritable. Celle-ci ne repose pas seulement sur cette méthode générale de synthèse et de division qui vient d'être indiquée, elle est fondée aussi sur les sciences proprement dites, c'est-à-dire sur le savoir dans tous les domaines :

SOCRATE. — *La perfection dans les luttes de la parole est soumise, à mon avis, aux mêmes conditions que la perfection dans les autres genres de lutte. Si la nature t'a fait orateur et que tu cultives ces bonnes dispositions par la science et par l'étude, tu seras illustre quelque jour; mais s'il te manque une de ces conditions de succès, tu n'auras jamais qu'une éloquence imparfaite. Quant à l'art, il y a bien une méthode à suivre, mais Tisias et Thrasymaque ne me paraissent pas des guides excellents.*

PHÈDRE. — *Quelle est donc cette méthode ?*

SOCRATE. — *Périclès pourrait bien avoir été l'homme le plus consommé dans l'art oratoire.*

PHÈDRE. — *Comment ?*

SOCRATE. — *C'est que tous les grands arts s'inspirent de ces spéculations oiseuses et indiscrètes qui prétendent pénétrer les secrets de la nature* (πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν, προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι); *on ne saurait sans elles avoir l'esprit élevé, ni se perfectionner dans aucune science que ce soit. Périclès développa par ses études transcendantes son talent naturel; il rencontra, je crois, Anaxagore qui s'y était donné tout entier , et se nourrit auprès de lui de ces spéculations.* (269 D, trad. p. 382.)

Ce n'est pas seulement comme un exercice préparatoire que les sciences sont nécessaires ; leur possession est une condition essentielle de l'éloquence. Le propre de cet art c'est le pouvoir de conduire les âmes ; mais pour les conduire, il

faut connaître leur nature, il faut posséder la science des âmes. *Or*, dit Socrate, *penses-tu qu'on puisse connaître suffisamment la nature de l'âme sans connaître la nature universelle ?* (ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;)

PHÈDRE. — *S'il faut en croire Hippocrate, le descendant des fils d'Esculape, il n'est pas même possible, sans cette étude préparatoire, de connaître la nature du corps.* (270 B, trad. p. 384) (1).

Nous avons voulu rapporter ces passages du *Phèdre*, parce qu'ils nous semblent révéler clairement qu'ils sont inspirés d'une ancienne controverse à laquelle Socrate emprunte le pour et le contre. On devine que non seulement les partisans de la rhétorique pure ont été attaqués, mais qu'ils ont répondu, faisant certaines concessions, éclaircissant quelque malentendu, mais maintenant leurs positions principales. Maint détail que l'on y remarque s'explique par ces ripostes.

D'une part nous voyons Gorgias et consorts restreindre le domaine de leur art aux plaidoyers judiciaires et aux délibérations politiques ; leur adversaire, au contraire, s'attache à l'idée que l'art d'exceller en matière oratoire est avant tout l'art de trouver et d'établir la vérité, indépendamment des circonstances et du moment. Il généralise la rhétorique et ne fait de la spécialité des rhéteurs qu'un art qui dérive d'une capacité supérieure. La rhétorique ainsi conçue, il en trouve

(1) La question des deux rhétoriques est reprise et résumée quelques pages plus loin dans un passage qui pourrait n'être pas de la première rédaction et répondre à quelque intention de l'auteur. C'est Tisias, cette fois, que Socrate prend comme représentant de l'art formel qu'il combat. Ce morceau a les allures d'une péroraison ; le ton y monte jusqu'à une noblesse pathétique familière aux lecteurs du *Gorgias*, en même temps que l'idée se détourne de la question de l'art oratoire pour devenir l'exaltation de la vérité pure et de la science délivrée de tout souci d'intérêt. (272 C-273 C, trad. pp. 389-391.)

aisément les applications dans toutes les démarches de la vie où quelque débat, quelque discussion s'introduit.

C'est par là sans doute qu'il en vient à faire coïncider la recherche et l'établissement du vrai avec le mode d'exposition par questions et par réponses, à passer de la rhétorique à la dialectique, ce mot étant pris au sens platonicien de science supérieure ou de méthode générale.

Or ce passage, ne voyons-nous pas qu'il est en train de s'accomplir dans la pensée de celui dont est inspirée cette phrase des *Dissoi Logoi*? *Je suis d'avis qu'il appartient au même homme et au même art de pouvoir discuter brièvement, et de savoir la vérité des choses, et de savoir juger correctement, et d'être en état de parler en public...* (τῳ αὐτῷ ἀνδρὸς καὶ τᾶς αὐτᾶς τέχνας νομίζω κατὰ βραχύ τε δὺνασθαι διαλέγεσθαι, καὶ τὰν ἀλάθειαν τῶν πραγμάτων ἐπίστασθαι, καὶ δικάζεν ἐπίστασθαι ὀρθῶς, καὶ δαμαγορεῖν οἷόν τ'ἦμεν, καὶ λόγων τέχνας ἐπίστασθαι). (Diels [2], 647,13.)

N'est-il pas naturel qu'un Hippias, mathématicien, historien, orateur aussi, devant la vogue des traités de rhétorique pure produits par ses contemporains, ait conçu et préconisé un art qui ne soit plus une technique formelle, un système de procédés de métier, mais qui se ramène, sous une forme encore bien confuse, à l'idée d'une méthode générale dans la recherche de la vérité? Il partait d'une discussion sur des formes littéraires : il ne s'en est point dégagé; il a fait coïncider sa notion vague de méthode avec celui des genres littéraires qui se rapproche le plus des aspects propres à la recherche et à la démonstration. Nous trouvons ici une pensée à l'état naissant qui n'est pas encore affranchie des conditions accidentelles de sa production.

La conjonction de l'idée d'une forme d'exposition littéraire (le κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι) et de l'idée d'une méthode philosophique de recherche et de démonstration dans le concept de dialectique vient de là; elle ne s'explique pas par les

seules affinités logiques de ces deux idées, mais par les circonstances historiques dans lesquelles a vécu un des génies les plus doués de puissance inventive dont on retrouve la trace dans la littérature philosophique de la Grèce.

Nous voyons à deux reprises Socrate soutenir la valeur éminente des sciences toutes théoriques pour la préparation de l'orateur. Les expressions dont il se sert montrent qu'il n'ignore pas les dédains dont ces sciences étaient l'objet, et c'est contre ce mépris qu'il entend réagir. Or les *Dissoi Logoi* nous présentent aussi une velléité de réhabilitation des sciences, et à la même occasion : le même homme qui excelle dans l'éloquence *peut* aussi s'occuper de la nature des choses ; la phrase dont nous venons de rappeler la première partie et où l'on ramène à une seule compétence la dialectique et l'art des discours, se termine ainsi : *et (il appartient au même homme) d'enseigner sur la nature de toutes choses, comment elles sont et comment elles sont nées.* (καὶ περὶ φύσιος τῶν ἁπάντων ὥς τε ἔχει καὶ ὡς ἐγένετο, διδάσκεν.) (Diels [2], 647, 15.)

Il ne le peut pas, seulement il *doit* le faire, la connaissance scientifique, en effet, est une condition de sa valeur comme orateur. *Car il faut que celui qui veut parler correctement parle de choses qu'il connaît. Il saura donc tout. Car il sait l'art de tous les discours, mais tous les discours, ce sont les discours sur toutes les choses qui existent. Il faut que celui qui veut parler correctement connaisse les choses dont il veut parler. Celui donc qui connaît la vérité des choses, il est facile d'en conclure qu'il sait tout.* (Diels[2], 647, 19.)

Cette dernière phrase signifie que tout art, toute capacité, toute excellence, en particulier celle de l'orateur, dérive naturellement de la seule connaissance de la vérité scintifique, conçue dans toute son universalité. Or c'est là le fond de la pensée de Socrate dans le *Phèdre*.

Chacun sait que dans le *Phédon* Socrate pense et s'exprime tout autrement à l'égard des sciences de la nature. Là comme

ici, Anaxagore est le représentant des sciences physiques, mais bien loin qu'on lui fasse honneur de cette qualité, elle lui vaut d'être couvert de ridicule ; sa doctrine est condamnée en même temps que tout essai d'explication des phénomènes par les causes physiques.

Le Socrate du *Phèdre* préconise l'étude des sciences et le Socrate du *Phédon* la rejette. Cette contradiction est faite pour embarrasser les historiens de Socrate, mais ils se tirent de cette difficulté avec une grande simplicité de moyens : l'un de ces passages doit se rapporter à la doctrine de Socrate, l'autre à celle de Platon ; il ne reste qu'à choisir. L'opinion qui prévaut est que le *Phèdre* est en ceci plus platonicien et le *Phédon* plus socratique, et c'est une des raisons qui font que l'on tient maintenant à ce que le *Phèdre* soit plus récent que le *Phédon*.

Cette solution est simplement conforme à la tradition qui fait de Socrate un moraliste pur et qui voit dans Platon un philosophe qui ne rejette pas les sciences. Mais cette tradition est précisément construite sur certaines interprétations et sur des choix entre données contradictoires comme celles dont il s'agit ici.

Pour nous les disparates du *Phèdre et* du *Phédon* s'expliquent autrement : ni l'un ni l'autre de ces dialogues ne nous donne sur les sciences l'opinion authentique de Socrate, non plus que le résultat des spéculations originales de Platon : dans ces deux écrits Platon puise à des sources différentes ; il s'inspire d'Hippias l'encyclopédiste dans le *Phèdre*, de quelque autre penseur dans le *Phédon*.

On se tromperait fort si l'on ne voyait ceux qui se sont élevés contre Gorgias que sous l'aspect de moralistes scandalisés. S'ils n'ont pas manqué de reprocher à la rhétorique formelle son indifférence à l'égard de la cause juste, ni de s'indigner contre le fait de s'attacher au vraisemblable plutôt qu'au vrai, ils n'ont pas laissé cependant de suivre Gorgias sur le terrain de la technique pure. Nos passages montrent

qu'ils n'entendaient pas soutenir qu'il faille renoncer à tout artifice pour laisser à la vérité le moyen de triompher par sa seule force, ils reconnaissaient eux aussi l'opportunité d'être habile et bien armé, mais ils cherchaient ailleurs les moyens de l'être. Selon eux, la première condition pour exceller en quelque matière est d'être informé de la vérité, soit qu'il s'agisse de la faire éclater, soit aussi bien qu'il importe de la laisser dans l'ombre.

Sur ce point encore, le *Phèdre* et les *Dissoi Logoi* s'accordent si complètement qu'ils n'ont pu s'inspirer que d'une source commune. Seulement Platon est beaucoup plus clair que le piètre auteur des *Dissoi Logoi*, et c'est le *Phèdre* qui va nous aider à comprendre le passage correspondant de cet écrit.

Après qu'il a été question de la nécessité de connaître la vérité des choses pour en bien parler et pour enseigner le bien de la cité, c'est-à-dire la morale, nous lisons :

Mais sachant ces choses-là, il saura aussi les choses autres que ces choses-là; car il connaîtra tout; en effet, c'est la même chose que tout; en ce qui concerne une même chose, il fera ce qu'il convient, si c'est nécessaire. — Il sait jouer de la flûte, il sera toujours capable de jouer de la flûte, si c'est nécessaire. — Celui qui doit juger doit bien connaître le juste; car c'est au juste que se rapportent les jugements. Mais sachant cela, il saura aussi ce qui y est opposé et ce qui est différent (de ces choses-là). (Diels [2], 647, 25.)

L'idée que ce passage cherche à exprimer sans trop y parvenir, l'idée, du moins qui est sa seule raison d'être, c'est que la connaissance de la vérité implique que l'on est maître en même temps de son contraire, et qu'ainsi le savant sera capable de se servir soit de la vérité soit du mensonge; que la maîtrise dans un art n'enlève pas, mais renforce au contraire la capacité de le pratiquer mal au besoin. La science est *connaissance totale*, la science du bien implique celle du mal.

C'est ce que, plus explicitement, Platon nous a fait entendre dans un des passages du *Phèdre* cités plus haut (262 A, trad. p. 363). Eclairée par le contexte, cette citation nous montre que la possession de la vérité est nécessaire non seulement pour faire éclater celle-ci, mais pour tromper les autres à son sujet : pour rendre le mensonge plausible et le faire passer aisément, il faut lui donner l'apparence de la vérité, et par conséquent connaître celle-ci.

Que le paragraphe huit des *Dissoi Logoi* et cette partie du *Phèdre* procèdent d'une seule et même source, et que cette source soit l'encyclopédisme d'Hippias, c'est ce dont on achèvera de se convaincre si, en retenant les rapprochements que nous venons de faire, on relit d'un bout à l'autre l'énigmatique dialogue connu sous le nom de *Petit Hippias*. On verra que ce morceau où Hippias est le principal interlocuteur de Socrate, repose tout entier sur ce qu'on peut appeler l'*unité de la capacité (*δύναμις), sur l'idée que la seule possession de la vérité et du savoir faire rend à la fois capable de dire vrai et de bien mentir, de faire bien et de faire mal délibérément et à coup sûr. Tout le dialogue est significatif, j'en extrais seulement ces passages :

SOCRATE. — *Dis-moi, Hippias, n'es-tu point expert dans les calculs et dans l'art de supputer ?*

HIPPIAS. — *Plus que personne, Socrate.*

SOCRATE. — *Si on te demandait combien font trois fois sept cents, ne dirais-tu pas, si tu voulais, plus promptement et plus sûrement qu'aucun autre la vérité sur ce point ?*

HIPPIAS. — *Assurément.*

SOCRATE. — *N'est-ce point parce que tu es très capable et très instruit en cette matière ?*

HIPPIAS. — *Oui.*

SOCRATE. — *Tu dirais donc au mieux la vérité sur ces objets, n'est-ce pas ?*

HIPPIAS. — *Je m'en flatte.*

SOCRATE. — *Mais quoi! ne dirais-tu pas au mieux le faux sur les mêmes objets? Si on te demandait combien font trois fois sept cents, ne mentirais-tu pas mieux que personne, et ne dirais-tu pas toujours faux sur cet objet, s'il te prenait envie de mentir et de ne jamais répondre la vérité? L'ignorant en fait de calcul pourrait-il mentir plutôt que toi, si tu le voulais, ou n'est-il pas vrai que l'ignorant, lors même qu'il voudrait mentir, dira souvent la vérité contre son intention et par hasard, par la raison qu'il est ignorant; au lieu que toi qui es savant, tu mentirais constamment sur le même objet?* (366 C, trad. p. 10.)

. . . . .

SOCRATE. — *Quel autre, par conséquent, que le bon peut être menteur en fait de calcul, Hippias, puisque c'est le même qui en a la capacité, le même qui peut dire la vérité?* (Τὶς οὖν ψευδὴς περὶ λογισμὸν γὶγνεται, ὦ Ἱππὶα, ἄλλος ἢ ὁ αγαθός; ὁ αὖτος γὰρ καὶ δυνατός· οὗτος δὲ καὶ αληθής.) (367 C, trad. p. 13.)

La phrase des *Dissoi Logoi* sur l'art de jouer de la flûte est évidemment tronquée; du moins la pensée s'en est comme évaporée. Le *Petit Hippias* permet de la retrouver à coup sûr: Socrate y montre qu'il est également nécessaire de posséder l'art de se servir d'un instrument pour s'en servir bien ou mal à volonté. L'exemple de la flûte ne manque pas de se retrouver dans notre dialogue:

SOCRATE. — *Et par rapport à l'art de jouer du luth, de la flûte, et de tous les arts et sciences: la meilleure âme n'est-ce pas celle qui fait à dessein ce qu'elle fait de mal et de laid, et qui manque volontairement; et la plus mauvaise, celle qui manque malgré elle?* (375 B, trad. p. 32. cf. aussi 374 E, trad. p. 31.)

. . . .

Platon s'inspire donc d'Hippias lorsqu'il nous montre Socrate bataillant contre les rhéteurs; c'est là ce que nous pourrons considérer comme une conclusion très probable.

Elle nous suggère quelques conjectures de détail qui peuvent éclairer certains passages, faire entrevoir certaines intentions de Platon. Il va sans dire que ces conjectures sont plus fragiles que l'idée directrice qui nous les a suggérées ; elles ne l'entraîneront pas nécessairement dans leur ruine s'il leur arrive d'être réfutées.

On se rappelle ce passage déjà cité : SOCRATE.. — *J'en conviendrais* (que la possession de la vérité n'est pas nécessaire pour produire la persuasion) *si les voix qui s'élèvent de différents côtés s'accordaient à reconnaître que la rhétorique est un art. Mais je crois en entendre quelques-unes qui protestent là-contre et qui affirment qu'elle n'est pas un art, mais une routine grossière. « Il n'y a pas, dit le Laconien, de véritable art de la parole hors de la possession de la vérité et il n'y en aura jamais* ». (τοῦ δὲ λέγειν, φησὶν ὁ Λάκων, ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἧφθαι οὔτ' ἔστιν οὔτε μή ποθ' ὕστερον γένηται (260 E, trad. p. 359.)

Peut-on voir dans cette dernière phrase une citation plus ou moins libre de l'écrit dont Platon s'inspire, et dans les mots ὁ Λάκων un sobriquet cachant et révélant tout à la fois notre Hippias ?

Ce serait là une conséquence directe de nos vues sur la composition du *Phèdre*. Cette citation, vraie ou de fantaisie, est au commencement du passage le plus conforme au § 8 des *Dissoi Logoi*, c'est-à-dire, selon nous, le plus complètement inspiré d'Hippias, et elle exprime l'idée essentielle. Ajoutons que le contexte, ces « voix qui s'élèvent de différents côtés », indique assez clairement qu'on s'inspire d'une protestation contemporaine des thèses de Gorgias.

Au reste, les commentateurs expliquent la phrase fort bien [1]. On mettait volontiers sous l'autorité des Lacédémo-

---

(1) Je m'en réfère à une note sur ce point qu'a bien voulu m'adresser mon collègue H. Grégoire.

niens ou sous forme de « laconismes » les vérités de bon sens, les lieux communs évidents lorsqu'on jugeait nécessaire de les répéter une fois de plus. C'est ce que fait ici Platon, qui donne à son idée principale l'apparence d'une citation pour l'opposer aux paradoxes de Gorgias. Sans doute cette explication est suffisante, mais notre proposition ne peut-elle s'y superposer ? Platon n'aura-t-il pas jugé piquant de se servir d'une locution vague et consacrée tout en visant une personnalité à laquelle, prise à la lettre, cette locution s'applique avec quelque à-propos ? Plus d'une raison a pu suggérer l'épithète de Laconien pour faire allusion à Hippias. Il était natif d'Elis, ville du Péloponnèse et il écrivait sans doute en dorien (1) ; mais ce qui est plus important, c'est que nous savons par Platon lui-même qu'Hippias a eu avec Lacédémone les plus étroites relations. C'est le plus souvent à Lacédémone que sa ville natale l'envoie en ambassade ; c'est dans cette ville qu'il a fait le plus de séjours ; comme historien il s'est illustré surtout par ses travaux sur le passé de Lacédémone ; c'est dans cette ville enfin qu'il a lu, pour la première fois, son discours « sur les occupations qui conviennent aux jeunes gens » (2). On peut tirer de tout cela qu'Hippias a dû être une figure importante de la société intellectuelle de Lacédémone et que c'est comme tel que Platon se le représente.

On trouvera peut-être étrange cette façon de faire allusion à un auteur, qui est aussi bien une manière de donner le change sur son identité que de la faire reconnaître aux gens très informés. Mais il faut croire que ce genre d'artifice plaisait aux lecteurs éclairés, car Platon est coutumier du fait. En voici deux exemples qui ne nous font pas sortir de notre

(1) Sur ce point, voir plus bas, chap. VII.

(2) Pour ces détails, voir le début du *Grand Hippias*, 281A. trad. p. 115. Cf. aussi le *Petit Hippias* et les traces des travaux d'Hippias sur l'histoire de Lacédémone dans Plutarque (fgt. 11 d'Hippias, Diels², p. 585).

sujet, car il semble que le personnage auquel il est fait allusion dans les deux cas soit encore Hippias.

Dans l'*Euthydème*, Socrate a opposé aux facéties des deux sophistes l'exhortation à la sagesse dont nous nous sommes déjà occupé. Son jeune interlocuteur Clinias et lui ont conclu d'un commun accord que la pratique de la science est le moyen par excellence de parvenir au bonheur. Mais à quelle science faudra-t-il s'adonner pour atteindre ce but ? telle est la question débattue plus avant dans le dialogue par Socrate et Clinias. Voici le passage qui nous intéresse. On se rappellera que Socrate lui-même rapporte cette conversation à son ami Criton :

SOCRATE. — *Où nous tournerons-nous donc, et à quelle science faut-il nous adresser ? — J'en suis bien en peine. — Attends, je crois l'avoir trouvée. — Quelle est-elle ? demanda Clinias. — L'art militaire est, à ce qu'il me semble, dis-je, celui qu'il faut acquérir pour être heureux. — J'ai peur que tu ne te trompes. — Pourquoi ? — Ce n'est qu'une chasse aux hommes. — Et alors ? — Le chasseur, dit-il, ne fait que découvrir et poursuivre sa proie; l'a-t-il prise, il n'en sait que faire, il la met, comme le pêcheur, entre les mains des cuisiniers. Les géomètres, les astronomes, les arithméticiens sont aussi tous des chasseurs; ils ne font point les figures et les nombres, ils les trouvent tout faits; et ne sachant pas s'en servir, les plus sages d'entre eux les donnent aux dialecticiens, afin qu'ils les mettent en usage. — En vérité, Clinias, ô le plus beau et le plus sage des enfants, cela est-il vrai ? — Sans doute; et de même les généraux d'armée, après qu'ils se sont rendus maîtres d'une place ou d'un pays, l'abandonnent aux politiques; car pour eux, ils s'arrêtent à la victoire, comme les oiseleurs qui, après avoir pris des oiseaux dans leurs filets, les donnent à d'autres pour les nourrir. Si donc, pour nous rendre heureux, nous avons besoin d'un art qui sache user*

de ce qu'il a fait, ou de ce qu'il a pris à la chasse, cherchons-en un autre que l'art militaire.

CRITON. — *Te moques-tu, Socrate? serait-il possible que Clinias eût dit tout ce que je viens d'entendre?*

SOCRATE. — *Tu en doutes?*

CRITON. — *Oui, par Jupiter, j'en doute; car s'il a parlé de la sorte, il n'a que faire d'Euthydème, ni de tel autre homme que ce soit pour maître.*

SOCRATE. — *Par Jupiter, se pourrait-il que ce fût Ctésippe qui eût dit toutes ces choses? car il ne m'en souvient pas bien.*

CRITON. — *Ctésippe, dis-tu?*

SOCRATE. — *Au moins suis-je assuré que ni Euthydème ni Dionysodore ne les ont dites. A moins qu'elles n'aient été prononcées, mon cher Criton, par quelque esprit supérieur? mais pour les avoir entendues, j'en suis certain.*

CRITON. — *Oui, par Jupiter, quel qu'en soit l'auteur, c'est un esprit supérieur.* (290 A, trad. p. 364.)

Nous avons ici un développement de l'idée qu'il y a une science supérieure qui a pour objet propre les données des sciences particulières. Cette science des sciences est la dialectique. Or, si l'on ne peut pas dire que le § 8 des *Dissoi Logoi* formule expressément cette idée, combien cependant le contenu de cet écrit s'en rapproche! A travers les embarras et les insuffisances de l'expression on y trouve qu'il y a un mode de compétence universelle dont découlent les compétences particulières et que la forme que cette compétence peut toujours revêtir, c'est l'exposition par questions et réponses, le κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι. Autrement dit, la compétence universelle se traduit par la capacité de répondre à toutes les questions, par la *dialectique*.

On remarquera d'autre part l'interruption de Criton qui trouve à bon droit bien peu vraisemblable qu'un tout jeune homme comme Clinias ait pu concevoir une idée aussi profonde que le rapport des sciences particulières à une synthèse

supérieure appelée dialectique. A cette objection Socrate ne fait que des réponses évasives, et l'incident se termine par une allusion que font Socrate et Criton au penseur qui a véritablement conçu la dialectique comme la science des sciences, dans lequel ils s'accordent à reconnaître un esprit supérieur, « quel qu'il soit ». Criton peut bien penser que c'est Socrate lui-même, Platon n'en paraît pas moins écrire pour des lecteurs plus avisés que Criton (1).

Notre second exemple de ce procédé littéraire de Platon nous ramène au *Phèdre*. Le passage est si beau qu'on ne me reprochera pas, quelque connu qu'il soit, de le rapporter tout au long.

SOCRATE. — *On m'a conté que près de Naucratis, en Egypte, il y eut un dieu, un des plus anciens du pays, celui-là même auquel est consacré l'oiseau que les Egyptiens appellent ibis. Ce dieu se nommait Theuth. Il inventa, dit-on, les nombres, le calcul, la géométrie, l'astronomie, ainsi que les jeux d'échecs et de dés, enfin l'écriture.*

Le roi Thamus régnait alors sur toute la contrée; il habitait la grande ville de la haute Egypte que les Grecs appellent Thèbes l'égyptienne, et qui est sous la protection du dieu qu'ils appellent Ammon. Theuth vint donc le trouver, lui montra les arts qu'il avait inventés, et lui dit qu'il fallait les répandre parmi les Egyptiens. Le roi lui demanda de quelle utilité serait chacun de ces arts; Theuth lui en expliqua les usages en détail; et, selon que ces explications lui paraissaient

(1) On ne saurait douter qu'Hippias n'ait pris soin de se présenter lui-même comme un homme de génie, comme un « esprit supérieur ». C'est ce dont Platon le raille constamment, dans le *Petit Hippias*, dans le *Grand Hippias*, où le piquant est, après l'avoir vu se vanter de sa supériorité, de l'entendre proférer quelques balourdises; dans le *Protagoras*, enfin, où les premiers mots de sa petite allocution sont pour rappeler cette supériorité, à laquelle, cette fois, il a la courtoisie de faire participer ses confrères présents.

plus ou moins satisfaisantes, Thamus blâmait ou approuvait. Ainsi le roi allégua, dit-on, à l'inventeur beaucoup de raisons pour et contre chacun de ces arts, qu'il serait trop long d'énumérer. Quand ils en furent venus à l'écriture : « O roi! lui dit Theuth, cette invention rendra les Egyptiens plus savants et soulagera leur mémoire; j'ai découvert un remède contre la difficulté d'apprendre et de retenir. — Ingénieux Theuth, répondit le roi, le génie qui invente les arts est autre chose que la sagesse qui apprécie les avantages et les désavantages qui doivent résulter de leur application. Père de l'écriture, et tout charmé de ton invention, tu lui attribues tout le contraire de son effet véritable. Elle ne produira que l'oubli dans les âmes de ceux qui l'auront connue, en leur faisant négliger la mémoire; se fiant à ce secours étranger, ils laisseront à des caractères matériels le soin de leur rappeler des souvenirs dont leur esprit aura perdu la trace. Tu n'as donc pas trouvé un moyen de cultiver la mémoire, mais d'éveiller des réminiscences; et tu donnes à tes disciples l'ombre de la science et non la science elle-même. Car, quand ils auront appris beaucoup de choses sans maîtres, ils croiront être bien savants, et ne seront que des ignorants pour la plupart et des faux sages insupportables dans le commerce de la vie. »

PHÈDRE. — *Mon cher Socrate, tu as la meilleure grâce du monde à faire des discours égyptiens et tu en ferais de tous les pays de l'univers si tu voulais.*

SOCRATE. — *Mon ami, les prêtres du sanctuaire de Jupiter à Dodone disaient que ce fut d'un chêne que sortirent les premiers oracles. Les hommes d'autrefois, qui n'avaient pas votre sagesse, jeunes gens, voulaient bien, dans leur simplicité, écouter un chêne ou une pierre, pourvu que le chêne ou la pierre dît la vérité. Mais toi, il faut que tu saches le nom et le pays de celui qui parle; il ne te suffit pas d'examiner si ce qu'il dit est vrai ou faux.*

PHÈDRE. — *Tu as raison de me blâmer; et je crois bien qu'il*

faut juger l'écriture comme le Thébain. (274 C, trad. p. 393.)

La distinction si magnifiquement exprimée de l'invention et de la valeur de l'invention, du technicien spécialisé qui ne cherche qu'à découvrir et du penseur critique qui considère la découverte en rapport avec l'ensemble des connaissances et des besoins des hommes, cette distinction est-elle inspirée d'autre chose que de cette idée d'une science supérieure ou philosophie, que le *Phèdre*, l'*Euthydème* et les *Dissoi Logoi* nous ont à l'envi révélée ? En d'autres termes, ne sommes-nous pas, une fois de plus, sur les traces de la grande idée du logicien d'Elis ?

Qui eût pu inventer l'anecdote du dieu Theuth et du roi Thamos, plutôt que notre professeur de mémoire ? A la fin du *Phèdre*, elle n'est qu'un hors-d'œuvre délicieux; mais peut-on imaginer une plus jolie introduction à un traité de mnémotechnique ? (1).

Le dialogue qui suit la narration de Socrate est encore plus significatif que l'interruption de Criton dans *l'Euthydème*. Le spirituel Phèdre tient à montrer qu'il n'est point la dupe de son intarissable ami, et qu'il sait où celui-ci a pris l'anecdote égyptienne. Socrate ne demeure pas en reste d'humour et, non sans se plaindre gaiement de la moquerie de Phèdre, il ne conteste nullement l'insinuation qu'elle contient : Sans doute, l'anecdote n'est pas de lui, mais qu'importe l'origine de nos dires, pourvu qu'ils soient vrais ? (2).

---

(1) Sur Theuth, invention d'Hippias, voir plus bas, ch. VIII.

(2) Nous signalerons encore un passage de Platon où le procédé littéraire en question ne concerne plus Hippias, mais bien Gorgias. Dans le *Ménexène*, Socrate se prétend capable de prononcer l'éloge des guerriers morts pour la patrie, car il a appris la rhétorique d'Aspasie en personne. Il l'a entendue prononcer l'éloge funèbre des guerriers, et *Ménexène* le prie de le lui répéter : *...parle, et tu me feras le plus grand plaisir, que le discours soit d'Aspasie ou de tout autre.* (236 C, trad. p. 182.) Lorsque Socrate s'est exécuté, Ménexène lui dit : *Par Jupiter, Socrate, elle est bien heureuse ton Aspasie, si, étant femme, elle est capable de composer de*

Après ces conjectures de détail, revenons à la conclusion générale de notre étude du thème κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι. L'argumentation du *Gorgias* et du *Phèdre* contre la rhétorique est inspirée d'un écrit d'Hippias d'Elis, adversaire de Gorgias. C'est à un sophiste que remonte cette idée réputée spécifiquement socratique, qu'à la rhétorique toute formelle il faut substituer la compétence sur le fond et la science générale de la méthode ou la dialectique. Ici encore Socrate n'est que le personnage littéraire par lequel une des thèses des controverses entre sophistes arrive jusqu'à nous. La thèse qui plaisait à Platon et à ses lecteurs a été enlevée à son inventeur véritable pour devenir celle de Socrate, la thèse opposée est demeurée imputée à ses défenseurs authentiques.

Un des traits saillants de la littérature grecque à travers les deux grands siècles de son histoire, c'est un long débat

---

pareils discours. Socrate : *Ne me crois-tu pas? tu n'as qu'à me suivre, tu l'entendras parler elle-même.* Ménexène : *Plus d'une fois, Socrate j'ai rencontré Aspasie et je sais de quoi elle est capable.* Socrate : *Eh bien! est-ce que tu ne l'admires pas? est-ce que tu ne lui sais pas gré de ce discours?* Ménexène : *Je sais un gré infini de ce discours, Socrate, à celle ou à celui, quel qu'il soit, qui te l'a dit ; mais je sais encore plus de gré à celui qui vient de me le dire.* (249 D, trad. p. 207.)

Ménexène, on le voit, n'est pas plus dupe que Phèdre, et il sait bien à l'imitation de qui Socrate vient de parler. Nous le savons aussi, et que Platon ici fait allusion, en se jouant, non seulement à l'éloquence de Gorgias, mais aux dialogues socratiques de ses émules, à lui Platon, Eschine et Antisthène. Tous les deux ont mis Socrate en relation avec Aspasie. Cf. DITTMAR, *Aischines von Sphettos*, c. 1, *Die Aspasiadichtung der Sokratiker.*

Il est assez piquant de constater qu'un texte ancien met en avant, à propos de ce passage, le nom d'Hippias. On lit dans *Athénée :* ἐν δὲ τῷ Μενεξένῳ οὐ μόνον Ἱππίας ὁ Ἠλεῖος χλευάζεται, ἀλλὰ καὶ ὁ Ῥαμνούσιος Ἀντιφῶν καὶ ὁ μουσικὸς Λάμπρος. (XI, 506 sq., Diels, Hippias 13, p. 582.) Le plus simple me paraître être de conjecturer que le nom d'Hippias s'est substitué ici par erreur à celui de Gorgias, dont nous savons qu'il a fait un discours funèbre du genre de celui du Ménexène (fragment dans Diels², p. 556 sq.), et qu'il fut le rhéteur dont procède l'éloquence de Périclès.

entre les *rhéteurs*, purs littérateurs ou avocats, et les *philosophes*, écrivains moralistes et savants. Nous pouvons apercevoir les grandes lignes de cette polémique et en marquer les origines probables. Elle est née parmi ceux que nous appelons les sophistes, et non à l'initiative d'un sage adversaire de tous ceux-ci considérés comme constituant un corps. De même que la controverse sur l'enseignement de la sagesse, à laquelle, d'ailleurs, il est intimement rattaché, ce débat devait surgir du conflit des talents et des spécialités des grands éducateurs du V[e] siècle. Il s'agissait pour eux de faire prévaloir, comme base de l'éducation libérale, tantôt l'éloquence et l'art d'écrire, avec leurs règles formelles, tantôt l'enseignement plus substantiel ou plus général de la morale ou des sciences.

On retrouve là un des grands problèmes pédagogiques qui se posent inévitablement chaque fois qu'il s'agit d'instituer ou de réformer l'enseignement destiné aux jeunes gens nés dans les rangs supérieurs de la société. Non point que le débat, si familier aux pédagogues d'aujourd'hui, se soit posé dès lors avec netteté, opposant sans compromis les partisans d'une éducation toute formelle, d'un enseignement « désintéressé » d'un côté, les « scientifiques » et les « utilitaires » de l'autre (1) ; mais en se divisant sur la question d'après leurs goûts, leurs succès professionnels antérieurs et leurs idées philosophiques, les maîtres du V[e] siècle ont rendu sensibles dès leur temps les tendances éternellement rivales de toute éducation libérale.

Gorgias est le grand nom du parti de la rhétorique formelle ; tous les autres sophistes du premier rang ont probablement été ses adversaires, Protagoras, Prodicus, Hippias. Tandis

(1) Les rhéteurs se prétendent aussi utilitaires que leurs adversaires puisqu'ils invoquent les besoins de l'activité judiciaire et politique, comme les autres invoquent les nécessités de la vie morale et économique. L'utilité est un argument rétrospectif dont chacun use à l'envi.

que Prodicus, comme nous le savons déjà, et comme nous le saurons beaucoup mieux bientôt, a dû appuyer surtout sur l'éducation morale, Hippias a préconisé l'enseignement encyclopédique des sciences, l'éducation par la connaissance du fond des choses. Jusqu'à quel point exactement il a vu dans la forme dialectique un mode d'exposition universelle à opposer aux formes oratoires, c'est ce que nos sources ne nous permettent pas de préciser. Les passages du *Phèdre* et de l'*Euthydème* déjà relevés, rapprochés de quelques parties d'autres dialogues [1], nous font seulement entrevoir qu'Hippias a dû songer à faire coïncider la dualité désormais établie de la rhétorique et de la dialectique, avec l'opposition du formel pur et du scientifique, et à réunir en une synthèse confuse, sous le nom de dialectique, l'idée d'une forme d'exposition universelle et celle d'une méthode ou procédé général de recherche et d'invention.

Platon l'aurait suivi sur ce point, et peut-être aura-t-il poussé l'idée plus avant, sollicité dans le même sens par sa propre condition d'auteur de dialogues philosophiques et par sa rivalité avec les écrivains successeurs de Gorgias.

Nous retrouvons, en effet, l'opposition des rhéteurs et des philosophes installée à Athènes au IVe siècle, les Lysias et les Isocrate d'un côté, les Platon et les Antisthène de l'autre. L'épithète de sophiste est dès cette époque en pleine défaveur : tous sont d'accord pour se défendre d'imiter les sophistes discrédités et pour accuser leurs adversaires de le faire. Cette dernière accusation est toujours fondée : la littérature du IVe siècle, l'éloquence comme le dialogue, est l'exploitation du fonds d'idées du Ve siècle et le développement des techniques transmises ou instituées par les hommes de cette grande époque. Les rhéteurs procèdent de Gorgias ; Isocrate s'en défend en vain, l'Antiquité elle-même, si

(1) Il s'agit surtout du *Cratyle* et du *Minos*. Voir plus bas, ch. VIII.



prompte à croire les grands maîtres sur parole, n'a pas pris le change sur ce point [1]. Isocrate est au fait des controverses dont les thèmes de Platon sont issus, car il y fait allusion [2]. Au reste, de ce que les rhéteurs sont de la lignée de Gorgias il ne s'ensuit nullement qu'ils s'abstiennent de prendre aux autres sophistes ce qui peut leur convenir. De leur côté, les philosophes, — ceux du moins à qui les modernes ont réservé ce nom que leurs adversaires revendiquent aussi — procèdent avant tout des anciens antagonistes de Gorgias, Protagoras, Hippias et Prodicus, sans pour cela se priver d'emprunter à Gorgias soit ses procédés, soit même ses idées [3].

C'est seulement avec cette génération d'auteurs que l'opposition de l'éloquence et de la philosophie s'établit définitivement; les genres littéraires correspondants sont dès lors nettement séparés; ils constituent des spécialités dans lesquelles les auteurs acceptent de se confiner. A l'époque des sophistes la distinction des genres était plus incertaine et les spécialités moins marquées. Aucun d'eux ne semble avoir renoncé, pour cause de préférence de l'un de ces genres, à exceller dans la pratique de l'autre. Gorgias a fait en style concis de l'éristique philosophique, Protagoras et Hippias ont fait de longs discours. Tout au contraire, le Socrate de la tradition a beau imiter une fois, devant Ménexène [4] un discours funèbre, il fait à bon droit profession de n'être qu'un spécialiste de la dialectique : il est du IVe siècle.

---

(1) Quintilien notamment fait d'Isocrate un disciple de Gorgias, sur l'autorité d'Aristote. Cf. BLASS, ouvrage cité, t. II, p. 14, note 2.

(2) Cf. *Contre les sophistes* (XIII), 295 D.

(3) Voir notamment le cas d'Antisthène. Cf. plus bas, 3e partie, ch. IV.

(4) Voir le dialogue de ce nom.

CHAPITRE IV

Le Thème Sagesse et Courage ou de l'Unité de la Vertu

Jusqu'ici nos conclusions nous ont été suggérées principalement par le rapprochement de certains passages de Platon avec les *Dissoi Logoi*, de sorte que notre thèse générale paraissait dépendre de l'interprétation de ce dernier écrit. Il n'en sera pas ainsi pour les thèmes qu'il nous reste à étudier. Nous n'aurons pas besoin de sortir des dialogues pour apercevoir les sources dont ils s'inspirent et pour nous assurer que Platon, leur auteur, fut bien un des créateurs de la légende socratique.

Le thème *Sagesse et Courage*, nous l'avons vu, est un de ceux que l'on trouve développés dans le *Protagoras*. Voici comment Socrate, s'adressant à Protagoras, introduit la question :

Tu as dit que Jupiter avait envoyé aux hommes la pudeur et la justice; et dans tout ton discours tu as parlé de la justice, de la tempérance et de la sainteté, comme si la vertu était une seule chose qui embrassât toutes ces qualités. Explique-moi donc très exactement si la vertu est une, et si la justice, la tempérance, la sainteté ne sont que ses parties, ou si toutes les qualités que je viens de nommer ne sont que différents noms d'une seule et même chose. Voilà ce que je désire encore de toi. (329 C, trad. p. 45.)

Protagoras répond que la vertu est une, mais ses parties sont distinctes cependant, car on peut être pourvu de telle

qualité morale sans l'être de telle autre : *tu vois tous les jours des gens qui sont courageux et injustes, et d'autres qui sont justes sans être sages.* (329 E, trad. p. 45.)

C'est ce que Socrate s'applique à réfuter : Si les parties de la vertu sont distinctes, elles s'opposent les unes aux autres, et cela revient à reconnaître que la sainteté est injuste et la justice impie. D'ailleurs la sagesse et la tempérance ne peuvent être des parties de la vertu différentes l'une de l'autre, car elles sont toutes deux le contraire d'un même terme, la folie ; or chaque contraire n'a qu'un seul contraire.

Socrate tient donc pour l'unité absolue de la vertu contre Protagoras qui en considère les parties comme indépendantes. Mais plus loin l'objet du débat se circonscrit (349 D, trad. p. 82). Protagoras reconnaît qu'il y a une relation étroite entre ces parties de la vertu qui sont la science, la tempérance, la justice et la sainteté, mais il est une vertu qui est fort différente de toutes les autres, c'est le courage. On peut être courageux tout en étant injuste, impie et débauché. Dans le reste de la discussion il ne s'agira plus que de savoir si courage et sagesse se ramènent à l'unité de la vertu, ou si ces deux sortes de mérite forment une dualité irréductible. Socrate est pour leur identité ; voici son premier argument : Le courage est beau, or l'audace inconsidérée et aveugle est laide, donc elle n'est pas le courage ; ceux-là seuls sont courageux qui, s'exposant à bon escient, ont la science ou la sagesse. Courage et sagesse coïncident donc.

Protagoras réplique par une dissertation sur la distinction à faire entre des synonymes tels que audace et courage, force et vigueur. *Si les hommes courageux sont audacieux, il ne s'ensuit pas que les audacieux soient courageux. L'audace, en effet, vient de l'étude et de l'art, et quelquefois de la colère et de la fureur, tout comme la force ; mais pour le courage, il vient de la nature et de la bonne nourriture qu'on donne à l'âme* (350 E, trad. p. 85). Ainsi Socrate confond

l'audace et le courage ; il est vrai que la sagesse peut nous procurer l'audace (ce qu'elle n'est d'ailleurs pas seule à faire, puisque la fureur peut nous la donner aussi), mais cette audace réfléchie n'enveloppe pas le courage, dont on peut se trouver doué par la nature, que l'on soit sage ou non.

Socrate prend alors un détour. Il s'attache à établir que personne ne saurait faire le mal volontairement (352 C, trad. p. 89). Chacun ne peut vouloir que ce qui lui est avantageux ; on ne fait le mal que lorsque l'on se trompe sur son bien véritable, on ne pèche que par ignorance (37 D, trad. p. 98). Les braves et les lâches veulent également le bien, ils ne sauraient vouloir autre chose ; mais les lâches sont ceux qui se trompent. Leur ignorance les empêche de voir de quel côté est le danger le plus grand ou le plus réel ; le sage au contraire discerne le mal qu'il s'agit d'éviter par dessus tout, et la bravoure n'est que l'aspect de la conduite conforme à cette connaissance.

Cette argumentation est décisive, sagesse et courage sont ramenés à l'unité, Protagoras est réduit au silence ; l'orgueil humilié du vieux sophiste cause même une impression pénible : *Ainsi*, lui dit Socrate, *selon toi, la lâcheté est l'ignorance des choses terribles et de celles qui ne le sont point ?*

Il fit signe qu'il en tombait d'accord.

— Mais le courage est le contraire de la lâcheté ?

Il fit le même signe d'approbation.

— La science des choses terribles et de celles qui ne le sont point est-elle opposée à l'ignorance de ces mêmes choses ?

Autre signe de consentement.

— L'ignorance de ces choses, c'est la lâcheté ?

Il l'accorda avec beaucoup de peine.

— La science des choses terribles et de celles qui ne le sont point, c'est donc le courage, puisqu'il est le contraire de l'ignorance de ces mêmes choses ?

Sur cela, plus de signe et pas un seul mot.

Et moi : — Comment! dis-je, Protagoras, tu ne veux ni accorder ce que je te demande, ni le nier?

— Achève seulement, m'a-t-il dit. (360 C, trad. p. 104.)

Le dialogue finit quelques lignes plus loin; la confusion de Protagoras par la démonstration de l'identité du courage et de la science est le point culminant de ce magnifique ouvrage.

L'identité du courage et de la science, l'unité de la vertu conçue comme la sagesse, ou mieux encore comme la science, constitue donc une des thèses capitales du *Protagoras*. Le courage, qui est la vertu en apparence la plus éloignée de la sagesse et de la science, s'y ramène cependant, car il se définit comme la science des choses à craindre ou à ne pas craindre.

Par ces propositions la fin du *Protagoras* nous présente ce qu'on peut appeler le socratisme traditionnel, dont l'idée fondamentale est le rapport intime de la vertu et de la science, le rationalisme moral.

Or ce rationalisme moral vient de Prodicus, et c'est comme doctrine de Prodicus que le *Lachès* va nous montrer Socrate appliqué à le réfuter.

C'est à bon droit que ce dernier dialogue porte comme second titre *Du Courage;* on y voit en effet Socrate et ses interlocuteurs, sur le point d'entamer l'examen de la vertu, décider de restreindre l'objet de leur recherche et de s'en tenir à l'examen du courage. (190 C, trad. p. 324.)

Il s'agit de donner une définition de cette vertu. Lachès, général réputé pour sa bravoure, en propose plusieurs dont Socrate montre aisément l'insuffisance : Le courage consiste à bien garder son rang, à ne pas fuir, à repousser l'ennemi. — Le courage est une disposition de l'âme à tout supporter. La critique de cette dernière définition inclinerait Socrate et Lachès vers cette idée que le courage est la patience unie à la raison, mais ni l'un ni l'autre n'arrive à la formuler, et,

dans son embarras vrai ou simulé, Socrate appelle à son secours Nicias, autre homme de guerre de grand renom.

Nicias espère bien réussir où Lachès a échoué ; le ton de son début marque sa confiance :

NICIAS. — *Eh! d'où vient que vous ne vous servez pas ici de ce que je t'ai ouï dire si souvent et si bien, Socrate ?*

SOCRATE. — *Et quoi, Nicias ?*

NICIAS. — *Je t'ai souvent ouï dire qu'on est bon dans les choses qu'on sait, et mauvais dans les choses qu'on ignore.*

SOCRATE. — *Par Jupiter! cela est très vrai, Nicias.*

NICIAS. — *Et par conséquent, si un homme courageux est bon, il est habile en ce qu'il sait.* (οὐκοῦν εἴπερ ὁ ἀνδρεῖος ἀγαθός, δῆλον ὅτι σοφός ἐστιν.) (194 C, trad. p. 335.)

Donc, selon Nicias, le courage est science ; poussé par son ocntradicteur, il formule la définition complète : *Je dis, Lachès, que c'est la science des choses qui sont à craindre, et de celles qui ne sont pas à craindre, soit à la guerre, soit dans les autres occasions de la vie.* (194 E, trad. p. 336.)

Cette proposition agrée peu, Lachès et Socrate vont la réfuter à l'envi. Lachès met en avant une réfutation de sens commun : *Sans aller plus loin, les médecins ne connaissent-ils pas ce qu'il y a à craindre dans les maladies ? et dans ce cas les hommes courageux sont-ils ceux qui le connaissent le mieux ? Appelles-tu les médecins des hommes courageux ?* (195 B, trad. p. 337.)

Très habilement Nicias réplique : si les médecins savent ce qui est sain et ce qui est malsain, il ne s'ensuit pas qu'ils savent tout ce qui est à craindre ou à ne pas craindre pour le malade : *imagines-tu que les médecins sachent si la santé est plus à craindre pour un malade que la maladie ? et ne penses-tu pas qu'il y a bien des malades à qui il serait plus avantageux de ne pas guérir que de guérir ?* (195 C, trad. p. 338.)

Lachès, décidément, n'étant pas de force, c'est à Socrate

lui-même que Nicias aura désormais à répondre. Cette fois encore, ses débuts sont assez heureux : Socrate lui objectant qu'il y a des animaux courageux, Nicias distingue entre courage et témérité. C'est encore sur Lachès, qui a applaudi à Socrate, qu'il assène l'argument : *Je te dis, en un mot, Lachès, que je n'appelle courageux ni homme, ni qui que ce soit, qui par ignorance ne craint pas les choses à craindre; je l'appelle téméraire et stupide. Eh penses-tu que j'appelle courageux tous les enfants qui par ignorance ne craignent aucun péril? à mon sens être sans peur et être courageux sont deux choses bien différentes* (τὸ ἄφοβον καὶ τὸ ἀνδρεῖον οὐ ταὐτόν ἐστιν.) : *il n'y a rien de plus rare que le courage accompagné de prudence, et rien de plus commun que la hardiesse, que l'audace et que l'intrépidité accompagnées d'imprudence; car c'est le partage de la plupart des hommes, des femmes, des enfants; en un mot ceux que tu appelles courageux, avec presque tout le monde, je les appelle téméraires* (ταῦτ'οὖν ἃ σὺ καλεῖς ἀνδρεῖα καὶ οἱ πολλοί, ἐγὼ θρασέα καλῶ), *et je ne donne le nom de courageux qu'à ceux qui sont prudents et éclairés, les seuls dont je veux parler.* (197 A, trad. p. 342.)

Lachès prend cela pour une allusion et commence à s'échauffer, sur quoi Socrate : *Ah, ne dis pas cela, je te prie, Lachès; il paraît bien que tu ne t'es pas aperçu que Nicias a appris ces belles choses de notre ami Damon, et que Damon est l'intime de Prodicus, le plus habile de tous les sophistes pour ces sortes de distinctions.* (ὁ δὲ Δάμων τῷ Προδίκῳ πολλὰ πλησιάζει, ὅς δὴ δοκεῖ τῶν σοφιστῶν κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ὀνόματα διαιρεῖν).

LACHÈS. — *Oh! Socrate, il sied bien à un sophiste de faire parade de ses vaines subtilités, mais non à un homme comme Nicias, que les Athéniens ont choisi pour le mettre à la tête de la République.*

SOCRATE. — *Mon cher Lachès, il sied bien à un homme qui a de si grandes affaires à gouverner de travailler à se*

rendre plus habile que les autres : c'est pourquoi il me semble que Nicias mérite quelque attention, et qu'il faut au moins examiner les raisons qu'il a de définir ainsi le courage. (197 D, trad. p. 343.)

Ces derniers mots nous annoncent que le moment de faire de la définition de Nicias une réfutation sérieuse est arrivé. Socrate s'y met en effet, et voici son raisonnement : Le courage est une partie de la vertu, non toute la vertu. Or, la science des choses à craindre et à ne pas craindre serait la science de toutes les choses futures. Mais la science des choses futures est inséparable de celle des choses passées et présentes, car il n'y a pas de différence de nature dans les objets selon le temps considéré. Dès lors la science des choses à craindre et à ne pas craindre serait la science du bien et du mal en général, et s'il était vrai que le courage est la science de ce qui est à craindre ou à ne pas craindre, le courage serait la vertu tout entière, or il n'en est qu'une partie.

SOCRATE. — *Et par conséquent, mon cher Nicias, nous n'avons pas encore trouvé ce que c'est que le courage.*

NICIAS. — *J'en tombe d'accord.*

LACHÈS. — *Je croyais pourtant bien, mon cher Nicias, que tu le trouverais mieux qu'un autre, à voir le mépris que tu avais pour moi quand je répondais à Socrate; et j'avais conçu de grandes espérances qu'avec le secours de la sagesse de Damon tu en viendrais bien à bout.* (197 E, trad. p. 349.)

Nicias réplique vertement, et peu après ce petit échange d'aménités entre les deux hommes de guerre également battus en cette affaire, le dialogue vient à sa fin.

Il n'est pas besoin de beaucoup de subtilité, pensons-nous, pour conjecturer, d'après le *Lachès*, que la fameuse définition du courage comme science vient de Prodicus. Socrate nous dit bien clairement que Nicias n'est que l'écho de ce sophiste, dont il connaît les idées par Damon, leur ami commun.

Ainsi, dès que Nicias intervient dans la discussion, c'est

la doctrine de Prodicus qui est devant nous. Platon présente toujours le sage de Ceos comme un subtil faiseur de distinctions entre les mots synonymes [1]. De même Nicias appuie avec complaisance sur la différence qu'il y a entre courage et témérité.

L'objet propre du *Lachès*, c'est de réfuter la définition du courage comme science ; aussi n'est-elle pas prêtée à Socrate, c'est lui au contraire qui est l'organe de la réfutation. Le véritable auteur de la thèse réfutée, sans être directement mis en scène pour être confondu, n'est cependant pas dissimulé. Le raisonnement de Socrate a pour majeure cette proposition : le courage n'est qu'une partie de la vertu. Cela est admis sans discussion, comme une vérité d'évidence ou de sens commun ; autrement dit la négation de l'unité de la vertu est un postulat du *Lachès*.

Reportons-nous maintenant au *Protagoras*. L'objet principal de ce dialogue est de confondre le grand sophiste qui, en admettant une distinction entre certaines qualités morales, entre sagesse et courage, méconnaît l'unité de la vertu. Socrate ici démontre que la vertu est une, que sagesse et courage sont identiques dans leur essence. Pour cela, que fait-il ? Il prend pour base de son raisonnement la définition du courage comme science des choses à craindre et à ne pas craindre. Cette définition est donnée comme un corollaire d'un principe plus général, selon lequel chacun cherche nécessairement son avantage.

Dans le *Protagoras* ce principe et son corollaire ne sont pas attribués à Prodicus ; Socrate les démontre pour son propre compte ou les présente comme des vérités sur lesquelles les gens habiles s'accordent depuis longtemps. Néanmoins il

(1) Cf. *Protagoras*, 337 B, trad. p. 59, distinction entre discuter et disputer, — 340 A, trad. p. 65, distinction entre volonté et désir, être et devenir, — 358 E, distinction entre crainte et terreur, etc.

ressort des détails de l'exposé qu'ici aussi tout vient de Prodicus. Après avoir établi que chacun cherche toujours son avantage et cela seulement, voici comment Socrate introduit la fameuse définition du courage : *Qu'appelez-vous donc la terreur et la crainte ? leur ai-je dit. Parle, Prodicus. N'est-ce pas l'attente d'un mal, que vous l'appeliez tereur ou crainte ?*

Protagoras et Hippias sont tombés d'accord que la terreur et la crainte n'étaient précisément que cela, et Prodicus l'a avoué de la crainte (δέος), *et l'a nié de la terreur* (φόβος).

— Mais peu importe, mon cher Prodicus, lui ai-je répondu. Le seul point important, c'est de savoir si le principe que je viens de poser est vrai. (358 D, trad. p. 100.)

Ce passage montre que Prodicus n'a pas avancé la définition du courage comme science sans faire entre les synonymes de ce mot des distinctions destinées à prévenir les objections. Nicias, pour se défendre contre Lachès, ne fait que les utiliser.

Le rapport entre le *Protagoras* et le *Lachès* s'établit donc ainsi : Dans ces deux dialogues, l'argumentation est exactement inverse. Le *Lachès* postule la distinction du courage et de la vertu ; la vertu est multiple. Le *Protagoras* démontre le contraire : la vertu est une, courage et sagesse sont d'essence identique. Le *Lachès* réfute la définition du courage comme science des choses à craindre et à ne pas craindre, le *Protagoras* prend cette définition pour établie. Dans chacun de ces dialogues on réfute ce qu'on admet dans l'autre et l'on s'appuie pour réfuter d'un côté sur cela même qu'on a réfuté de l'autre.

Dans les deux cas on combat des thèses de sophistes toutes trouvées, et la thèse de Socrate n'est jamais, quelle qu'en soit la nature, que celle qui doit triompher. Pas plus que les thèmes que nous avons examinés d'abord, le thème *Sagesse et Courage* ne nous présente une idée proprement socratique. Les dialogues de Platon qui passent pour reproduire la doctrine de son maître ne réflètent que la diversité des théories

défendues du vivant de celui-ci. Le *Lachès* et le *Protagoras* en particulier nous font entrevoir le travail des sophistes sur la nature du bien, sur les notions morales, sur la classification des vertus, leurs recherches sur la distinction des synonymes ; en résumé, ils nous éclairent sur les grands traits de leur enseignement de la morale et sur les discussions dont il a été l'occasion. Un fait établi, c'est que la thèse de l'unité foncière de la vertu vient de Prodicus.

Nous ne le saurions pas si Socrate la défendait toujours, car lorsqu'il l'admet il la présente comme sienne, mais quand il la nie, comme dans le *Lachès,* il la laisse, avec les thèses qui y sont liées, à son inventeur authentique.

La tradition orthodoxe voit dans Socrate le grand inventeur d'une « philosophie des concepts », et elle prétend retrouver dans les dialogues de Platon proprement socratiques, le compte rendu plus ou moins libre de cette vivante critique des notions morales. On a pu nourrir cette illusion aussi longtemps qu'on a étudié les dialogues en les considérant à part, comme correspondant chacun à une intention originale de leur auteur, ou à un fait historique de la carrière de Socrate. Mais lorsqu'on poursuit, comme nous le faisons, les thèmes à travers la diversité des œuvres, on est vite édifié sur la vraie portée des analyses de concepts que ces dialogues nous présentent. Il n'y a pas trace d'un effort systématique, d'une critique dirigée par un but unique, qui serait de trouver une définition complète et parfaite des concepts moraux ou des idées générales quelconques. Platon, à ce moment de sa carrière, fait un dialogue lorsqu'il est en possesion d'un moyen de réfuter une idée transmise ou popularisée par les auteurs qu'il connaît, ou seulement pour reprendre, sous les formes agréables du dialogue, les controverses classiques du grand siècle. Il doit à ses sources aussi bien les thèses qu'il fait siennes en les mettant dans la bouche de Socrate que celles qu'il charge celui-ci de réfuter. Aucune doctrine due à

Socrate lui-même ou à sa propre réflexion ne vient diriger ni unifier sa pensée. La contradiction absolue, pourvu qu'elle ne soit pas à l'intérieur d'un même dialogue, non seulement ne lui fait pas peur, mais sans doute ne lui déplaît guère, parce qu'il n'y a pas d'art dialectique consommé sans la capacité de démontrer le pour et le contre.

Les dialogues soi-disant socratiques inaugurent pour nous cette période de la littérature athénienne où il s'agit moins d'invention progressive que d'atteindre à la perfection littéraire en exploitant un trésor d'idées, de connaissances et de controverses amassé par l'âge précédent. La science et la philosophie du v[e] siècle deviennent la littérature en prose du IV[e], et Platon est d'emblée le plus grand écrivain de ce temps. Nous ne cherchons pas à savoir si le futur auteur de la *République*, du *Sophiste* et du *Parménide* travaille dès ce moment à construire en lui-même une doctrine qui soit sienne, mais nous constatons qu'il n'attend point des résultats pour produire ; il ne fait point de sa production l'expression sincère de sa conviction scientifique, c'est en cela qu'il est littérateur plutôt que philosophe. En cette qualité il s'accommode excellemment de son héros Socrate : pour lui faire dire tout ce qui lui convient, il n'est pas plus gêné par une doctrine stable qui serait celle de Socrate que par une autre qui serait la sienne propre.

Enfin, ainsi s'explique, bien mieux que par les raisons profondes qu'on a si souvent cherchées, le fait que plusieurs dialogues ne concluent pas, laissent l'esprit du lecteur en suspens sur les idées les plus importantes parmi celles qui sont examinées ou énoncées (1). C'est qu'à la vérité le but de Platon, à l'époque du *Lachès* et du *Protagoras*, n'est pas

(1) Exemples de ces raisons proposées : Les dialogues ne concluraient pas pour exciter l'intérêt, la réflexion personnelle ; pour préparer à l'enseignement dans l'Académie ; les dialogues tout critiques annonceraient ceux où une réponse à la question soulevée est exprimée ou impliquée, etc.

de résoudre les grands problèmes qu'il énonce, ce n'est point là son affaire ; il ne se soucie que d'exceller dans le genre littéraire où il se confine, de développer des « apories » dont on faisait remonter le prototype à Zénon d'Elée. Ses dialogues réfutent une proposition quelconque, théorique ou pratique, et ils formulent à cette occasion plus d'une question générale à laquelle le point traité se rattache, mais qui ne sera pas résolue. C'est là ce qui fait naître chez le lecteur l'impression que les dialogues suggèrent une doctrine complète de laquelle le point établi dépendrait et qui aurait la pleine adhésion de l'auteur. Cela, Platon sans doute l'eût volontiers laissé croire, et on ne l'a que trop cru ; mais on entrevoit maintenant que s'il fait allusion à de grandes théories, ce n'est pas à la sienne propre, non plus qu'à celle de son maître Socrate, mais bien aux doctrines multiples et opposées qu'il a trouvées dans les écrits des sophistes, ses sources ordinaires, auxquelles il n'ajoute de son fonds personnel que sa finesse de raisonneur et son art d'écrivain.

CHAPITRE V

Le Thème " Oudeis hekôn examartanei „

I. — Le *Protagoras*

L'IDÉE centrale de la morale socratique est que la vertu se ramène à la connaissance, le vice à l'ignorance [1]. Si cette idée vient vraiment de Socrate, nos analyses précédentes ne modifieront qu'en partie la figure traditionnelle du Penseur ; si elle n'est pas de lui, c'en est fait de la légende d'un Socrate fondateur de la morale philosophique.

A la vérité, la porte est déjà largement ouverte à notre incrédulité ; l'ingénieuse définition du courage que nous connaissons n'a pu être inventée que par un moraliste préoccupé de justifier l'idée que toute vertu est science : elle n'est qu'un corollaire de l'aphorisme οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει dont nous avons maintenant à nous occuper. Or ce n'est pas Socrate, c'est Prodicus qui a défini ainsi le courage. Notre opinion à l'égard du thème οὐδεὶς ἑκών est déjà enveloppée dans les résultats de nos recherches sur les autres thèmes du *Protagoras*.

L'idée que la vertu est science a dû être la doctrine propre de Prodicus. Cette proposition, considérons-la comme une hypothèse qu'il s'agit de corroborer. Au cours de cette vérification nous espérons montrer que Prodicus n'a pas dû être

---

[1] « *Tugend ist Wissen — das ist zugleich der wichtigste, beherrschende und der best bezeugte Satz der sokratischen Ethik* (K. JOËL, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, t. I, p. 210).

seul à traiter le problème des rapports de la science et de la vertu. Protagoras et Hippias ont abordé le même sujet, et Hippias paraît avoir été engagé dans une controverse à ce propos. Quant à Socrate, rien ne permet de lui attribuer une part quelconque dans l'élaboration de la doctrine qui a fait sa gloire. Bien plus, au sein de l'œuvre platonicienne, Socrate tantôt soutient la thèse οὐδεὶς ἑκών, tantôt l'abandonne, et c'est Platon lui-même qui, en fin de compte, a gardé de l'inclination pour elle jusqu'à la fin de sa carrière.

Le thème οὐδεὶς ἑκών est abordé par Platon dans le *Protagoras* d'abord, aux endroits que nous avons signalés. (345 D à 358 D, trad. pp. 76 à 100, avec interruption de 347 A à 352 A, trad. pp. 78 à 88.)

Le dialogue intitulé περὶ δικαίου, réputé faux, mais que nous reconnaissons comme authentique, à cause de son analogie avec le περὶ ἀρετῆς, consacre à notre thème ce que nous proposerons d'appeler sa seconde partie. (374 A sqq, trad. pp. 254 sqq.) C'est peut-être, chronologiquement, la première apparition du thème οὐδεὶς ἑκών.

Le *Petit Hippias* est tout entier consacré à notre aphorisme, dont il est une démonstration par l'absurde, à la manière de Zénon.

Le *Ménon* enfin contient une courte démonstration du οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει. (77 B-78 B, trad. pp. 338-341.) Tels sont les œuvres ou les passages de Platon sur lesquels nous avons à nous arrêter quelque temps [1]. Une fois de plus, disons vite que c'est la dernière, il nous faut partir du *Protagoras*.

Forcé par Socrate et ses amis de renoncer aux longs monologues, Protagoras propose de diriger l'entretien sur le com-

---

[1] Ajouter le passage de l'*Euthydème* (282 C, trad. p. 352), dont il a été question au chapitre II ; *Gorgias*, 468 B et environs, trad. p. 185 ; *Timée* 86 E, trad. p. 289 ; *Lois*, I. IX, trad. II, p. 140, et sans doute encore ailleurs.

mentaire des poètes. Il rapproche ces deux passages d'un poème de Simonide :

« *Il est bien difficile de devenir véritablement vertueux, d'être carré des mains, des pieds et de l'esprit, enfin fait sans reproche.* » (339 B, trad. p. 63.)

« *Le mot de Pittacus ne me plaît point du tout, quoique Pittacus soit un des sages, quand il dit qu'il est difficile d'être vertueux* ». (339 C, trad. p. 63.)

Selon Protagoras, le rapprochement de ces deux affirmations décèle une contradiction flagrante. Tel n'est point l'avis de Socrate; il faut, en effet, prendre garde que dans le premier passage Simonide parle de devenir vertueux et dans le second, il ne s'agit que de l'être. Or, s'il est difficile de devenir vertueux, une fois qu'on l'est, au contraire, la pratique de la vertu devient aisée; telle a été la pensée de l'excellent et judicieux Simonide.

Socrate suggère ensuite l'idée qu'en disant qu'il est difficile d'être vertueux, χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι, Simonide a pu entendre par χαλεπὸν non pas « difficile » mais « mauvais » ; toutefois il abandonne bientôt cette hypothèse saugrenue et la réfute lui-même. Il entreprend alors d'expliquer l'ensemble du poème dont les deux citations ont été tirées.

Il commence par une digression amusante (342 A-343 B, trad. pp. 69-71) : Les anciens sages étaient de la même école que les Lacédémoniens d'aujourd'hui. Au fond, ces derniers sont les gens les plus philosophes et les plus profonds qu'il y ait, mais ils cachent leur science de peur qu'on ne les imite pour les égaler. A l'occasion ils ont l'art d'exprimer leur philosophie en de courtes sentences pleines de sens, de sagesse et de profondeur. Les Anciens ne faisaient pas autrement ; le χαλεπὸν de Pittacus est un de ces mots laconiques, et Simonide a mis sa gloire à le réfuter : Ce n'est pas d'être bon qui est difficile, a pensé le poète, c'est de le devenir.

C'est *difficile* mais c'est possible, parce que *la vertu est science et qu'il faut l'acquérir.* (344 E, trad. p. 74.)

Toutefois on peut reconnaître avec Pittacus que, même une fois acquise, la vertu — c'est-à-dire la sagesse ou la science — peut se perdre. L'homme vertueux peut devenir vicieux, mais ce n'est jamais que par la perte de ce qu'il avait acquis, comme on oublie ce qu'on a appris, et cette perte ne se produit que par un accident tel qu'une maladie, une grande infortune, ou par l'effet de la vieillesse.

Cette fragilité du bien rend Simonide indulgent : « *C'est pourquoi, dit-il, je ne me fatiguerai point à chercher ce qu'il est impossible de trouver, et je ne consumerai point ma vie en me flattant de l'inutile espérance de voir un homme sans reproche parmi nous autres mortels, qui vivons des présents de la terre féconde. Si je le trouve, je vous le dirai... Pour moi, tout homme qui ne commet point d'action honteuse, volontairement je le loue, je l'aime. Mais la nécessité est plus forte que les dieux mêmes.* » (345 C, trad. p. 75.)

Ces derniers vers fournissent à Socrate une première occasion d'exposer l'idée que l'on ne pèche que par ignorance, le fameux οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει. Selon lui, le mot *volontairement* de ces vers se rapporte, non aux mots qui le précèdent, mais à ceux qui le suivent ; ce n'est pas « tout homme qui ne commet pas volontairement d'action honteuse, je le loue » qu'il faut lire, c'est « tout homme qui ne commet pas d'action honteuse, je le loue volontairement ». *En effet, Simonide n'était pas assez mal instruit pour rapporter ce mot « volontairement » à celui qui fait des actions honteuses, comme s'il y avait des gens qui fissent le mal volontairement Je suis persuadé que de tous les philosophes, on n'en trouvera pas un qui dise qu'il y a des hommes qui pèchent volontairement : ils savent tous que ceux qui font des fautes les font malgré eux.* (345 D, trad. p. 76.)

Le commentaire de Simonide terminé, les interlocuteurs

passent à l'examen des rapports du courage et de la sagesse. (347 A à 352 A, trad. pp. 78 à 88.) Nous connaissons ce débat, nous savons aussi qu'il est l'occasion d'un retour au οὐδεὶς ἑκών ἐξαμαρτάνει, dont Socrate entreprend, cette fois, une démonstration en forme :

Le vulgaire se trompe grossièrement lorsqu'il croit qu'on peut faire le mal tout en n'ignorant pas la manière de bien faire, succombant à l'entraînement du désir ou de la passion. Tout péché est une erreur; l'homme veut son agrément et ne peut vouloir que cela. Le mal moral n'est que la conduite qui entraîne en fin de compte plus de détriment que d'avantage ; la sagesse, source de la vertu, n'est autre que la science, qui nous permet de discerner la manière d'agir qui procure comme résultat définitif la plus grande somme d'agrément. C'est *la science de la mesure exacte du bien et du mal;* elle dissipe le bien illusoire qui fait l'attrait du vice. (352 B-358 D, trad. pp. 88 à 100.) Le courage ne diffère pas en cela de l'ensemble des autres vertus ; nous avons vu dans le chapitre précédent comment il n'est que cette partie de la science qui permet de distinguer les dangers illusoires et les dangers réels.

Tels sont l'ordre et le rapport des idées dans la partie du *Protagoras* qui concerne le οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει : que pouvons-nous conjecturer au sujet de leur origine ?

Tout le commentaire de Simonide trahit non seulement les idées, mais jusqu'aux détails d'un écrit de Prodicus. Il en résulte immédiatement que le οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει est un principe de ce moraliste, puisque le commentaire de Simonide est inspiré de l'idée que la vertu est science, par suite difficile à acquérir, mais aisée à pratiquer.

Protagoras vient de s'étendre avec complaisance sur la contradiction qu'il trouve dans les vers de Simonide ; Socrate, qui raconte la scène, continue : *Il n'a pas eu plus tôt parlé qu'il s'est élevé un grand bruit, et que tous les auditeurs se sont mis à le louer; et moi, je l'avoue, comme un athlète qui*

aurait reçu un grand coup, j'ai été si étourdi, que la tête m'a tourné, tant du bruit qu'on a fait, que de ce que je lui ai entendu dire. Enfin, car il faut vous dire la vérité, pour avoir le temps d'approfondir le sens du poète, je me suis tourné du côté de Prodicus, et lui adressant la parole : Prodicus, lui ai-je dit, Simonide est ton compatriote, il est donc juste que tu viennes à son secours ; et je t'y appelle, comme Homère feint que le Scamandre, vivement pressé par Achille, appelle à son secours le Simoïs, en lui disant :

Repoussons toi et moi, mon cher frère, ce terrible ennemi.

Je te dis de même : prenons garde que Protagoras ne renverse notre Simonide. La défense de ce poète dépend de l'habileté qui te fait si subtilement distinguer la volonté et le désir, comme deux choses très différentes. C'est cette même habileté qui t'a fourni quantité de belles choses que tu viens de nous enseigner. Vois donc si tu seras de mon sentiment, car il ne me paraît point du tout que Simonide se contredise. Mais dis-moi le premier, je te prie, ce que tu penses. Trouves-tu qu'être et devenir soient la même chose, ou deux choses différentes ?

— Deux choses très différentes, par Jupiter ! a répondu Prodicus... (339 C, trad. p. 64.)

Un peu plus loin : *Or, mon cher Protagoras, être et devenir ne sont pas la même chose, de l'aveu même de Prodicus ; et s'ils ne sont pas la même chose, Simonide ne se contredit nullement. Peut-être que Prodicus lui-même et plusieurs autres, entrant dans la pensée de Simonide, diraient, avec Hésiode, qu'il est très difficile de devenir vertueux ; « car les Dieux ont mis la sueur au-devant de la vertu ; mais quand on est parvenu au sommet, alors, quoiqu'elle ait été d'abord bien difficile, il est aisé de la posséder. »*

Prodicus m'ayant entendu parler ainsi, m'a extrêmement loué. (340 C, trad. p. 64.)

On voit ici Socrate mettre en avant Prodicus, avec une insistance marquée. Il réfute Protagoras par Prodicus, et c'est ce que montreront encore plus clairement les lignes qui suivent et dont nous reproduirons bientôt une partie. C'est, nous le savons, le procédé familier de Platon de faire ainsi allusion à l'écrivain dont il se sert ; nous en verrons encore bien d'autres exemples (1).

D'ailleurs, que l'idée qu'il est difficile de devenir vertueux, aisé de l'être, appartienne à Prodicus, nous en avons la preuve formelle ; c'est le plus beau passage des *Mémorables* de Xénophon qui nous la fournit. Nous y voyons Socrate s'efforcer de persuader Aristippe de l'excellence de la vertu. Elle est en somme plus avantageuse que le vice, et le détriment qu'elle peut entraîner n'est qu'apparent ou relatif. Socrate, dans sa démonstration, est amené à citer Hésiode.

Hésiode dit quelque part :

Rien de plus facile à atteindre, même en troupes, à la demeure du vice ; car il habite tout près de nous, et le chemin qui y mène est uni : mais les dieux immortels ont placé la sueur au-devant de la vertu, et la route en est longue, ardue, et d'abord raboteuse. Mais, en a-t-on gagné le sommet, elle devient aussitôt facile, de pénible qu'elle était.

Epicharme rend le même témoignage :

Les dieux nous vendent tous les biens aux prix de nos travaux.

Il dit aussi dans un endroit :

Méchant, ne désire point la volupté, de peur de rencontrer la douleur.

Le docte Prodicus dans son ouvrage sur Hercule dont tant de personnes lui ont entendu faire des lectures ne parle pas

(1) Platon montre un peu plus bas que c'est bien Prodicus qui a cité Simonide. Celui-ci, dit-il, n'aurait pas attribué la vertu à la divinité s'il avait jugé qu'elle fût une mauvaise chose. *S'il l'avait fait, Prodicus ne manquerait pas d'appeler Simonide un impie, bien loin de l'appeler un citoyen de Ceos.* (341 E; trad. p. 69.)

autrement de la vertu. Voici à peu près ce qu'il dit, autant que je me le rappelle : ... (*Mémor*. livre II, ch. I, 20) (1).

Suit l'apologue célèbre d'Hercule devant la Volupté et la Vertu ; ce morceau se termine par ces mots : *Telle est à peu près, selon Prodicus, la leçon que la Vertu donnait à Hercule. Seulement il embellit ses pensées d'une diction plus noble.* (Ch. I, 34, trad. p. 385.)

Les mêmes vers d'Hésiode que Xénophon a cités avant de parler de Prodicus, Platon les a démarqués et reproduits en partie dans le passage que nous avons déjà signalé (340 C, trad. p. 65) : *Peut-être que Prodicus... dirait avec Hésiode,* etc... N'est-il pas manifeste que Xénophon, comme Platon, doit la citation d'Hésiode au même Prodicus auquel il emprunte l'apologue d'Hercule ? A quiconque en douterait encore il n'y aurait qu'à faire lire le passage suivant du *Protagoras,* qui vient quelques lignes après le dernier que nous avons reproduit :

Par Jupiter, dis-je, Protagoras, nous sommes bien heureux que Prodicus soit présent à notre dispute; car la science de Prodicus est une de ces sciences anciennes et divines, et qui n'est pas seulement du siècle de Simonide, mais beaucoup plus ancienne encore. (340 E, trad. p. 66.)

Ce que ces mots veulent dire, c'est que Prodicus a commenté Simonide, qui est un ancien, en se servant d'Hésiode, qui est plus ancien encore. La pensée du vieil Hésiode, que la vertu est difficile au début et facile à pratiquer dès qu'on s'y est accoutumé, Prodicus l'a renouvelée en l'expliquant par l'idée que la vertu est science. C'est, semble-t-il, indépendamment l'un de l'autre que Platon et Xénophon procèdent, sur ce point, du sophiste de Ceos (2).

(1) Traduction E. PESSONNEAUX, tome II, p. 382; cf. trad. TALBOT, où Hésiode est mis en vers français, t. II, p. 36.

(2) Selon toute probabilité, Xénophon n'a pas puisé directement dans l'écrit de Prodicus; il ne connaît guère que de seconde main les sources

Le *Protagoras* et le *Lachès* permettent donc de reconstituer un des aspects de la morale de Prodicus, fondement principal de la morale attribuée par la tradition à Socrate : La vertu est science ; c'est pourquoi il est difficile de devenir vertueux, il faut pour cela un apprentissage. De là l'apologue d'Hercule devant la Volupté et la Vertu. En revanche, une fois acquise, la pratique en est aisée, parce qu'il n'y a plus qu'à se servir de ce qu'on sait. Cependant nul n'est parfait, et l'on peut cesser d'être vertueux ; c'est une objection qu'on aura faite ou que Prodicus aura prévue, les vers de Simonide l'expriment à l'avance. Mais une telle chute s'expliquerait comme une perte de ce qui a été acquis, on perd la vertu comme on oublie ce qu'on a su une fois.

Le courage est la vertu en apparence la plus éloignée de la science, il s'y ramène cependant aussi bien que les autres formes du mérite ; il résulte de la connaissance des vrais biens et des vrais maux, des dangers le plus véritablement à redouter. En effet, la nature du péché est l'ignorance, « personne ne fait le mal de son plein gré », l'homme bon est celui qui sait le bien comme le bon médecin est celui qui possède la science de la guérison.

Tel est un premier aperçu de la doctrine de Prodicus ; lors même que nous ne pourrions la connaître davantage, nous serions cependant fixés sur la valeur de la tradition relative à l'origine de la science morale. Pour faire de Socrate le fondateur de cette science, l'Histoire traditionnelle s'est vue obligée de n'attribuer aux sophistes qu'un enseignement moral tout pratique, formel, conventionnel, de leur refuser toute autre explication de la nécessité de bien faire que ces remarques de sens commun qu'il faut être tempérant parce que c'est hygié-

---

originales de la littérature socratique. Platon fait allusion au même écrit de Prodicus dans le *Banquet : Vois les sophistes habiles : ils composent tous les jours de grands discours en prose à la louange d'Hercule et des autres demi-dieux, témoin le fameux Prodicus* (177 B, trad. 349).

nique, qu'il faut éviter le crime parce que la loi le punit ou qu'il faut pratiquer le bien parce qu'il nous vaut de la considération. Pour laisser à Socrate l'initiative d'une spéculation sur la nature profonde du bien, il fallait taxer les sophistes non seulement de médiocrité morale, mais même de médiocrité intellectuelle, car ils n'auraient pu, sans une réelle pauvreté d'esprit, faire profession d'enseigner la morale à des adultes sans dépasser les idées et les points de vue qu'on leur prête ordinairement.

En fait, *une révolution socratique ne trouve point de place dans l'histoire de la morale grecque*. Les sophistes eux-mêmes n'ont rien eu de révolutionnaire. La philosophie morale est née et a grandi avec la littérature morale, prose ou vers. Les doctrines se sont affirmées à l'occasion de commentaires que les moralistes ont faits les uns des autres : Simonide a commenté Pittacus, Prodicus a commenté Simonide et interprété Hésiode, Platon enfin, et ses émules, ont exploité Prodicus.

*
* *

Le commentaire de Simonide n'est pas la seule partie du *Protagoras* qui traite du thème οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει. Il y a encore une démonstration en règle de cet aphorisme, fondée sur une théorie hédoniste : l'homme ne cherche que son agrément, et la sagesse est la science de l'avantageux, elle est l'art de mesurer exactement les avantages. (352 A-357 E, trad. pp. 88-98.)

Une question se pose : cette doctrine hédoniste est-elle celle de Prodicus ? On inclinerait naturellement à penser que Platon a puisé à une même source et l'idée que la vertu est science et celle que la vertu est la science de la mesure des agréments ; mais il y a de fortes raisons de douter qu'il en soit ainsi.

En effet, dans le passage qui nous occupe, ce n'est plus Prodicus dont Socrate invoque le nom et l'autorité ; c'est

Protagoras lui-même. Il se comporte à son égard exactement de la même manière qu'il s'est comporté à l'égard de Prodicus dans le commentaire de Simonide : *Mes amis, écoutez, je vous prie, car Protagoras et moi nous allons tâcher de satisfaire à votre question* (353 C, trad. p. 90)... *Pensons-nous, Protagoras, qu'ils nous répondissent autre chose sinon qu'ils (les plaisirs) ne sont pas mauvais par la volupté qu'ils causent sur l'heure, mais par les maladies et par les autres accidents qu'ils entraînent après eux ? — Je suis persuadé, dit Protagoras, que voilà ce qu'ils répondraient presque tous.* (353 D, trad. p. 90.) — *Il vous paraît donc, mes amis, comme nous le disons, Protagoras et moi, que ces plaisirs ne vous semblent mauvais que parce qu'ils finissent par la douleur , et qu'ils vous privent d'autres plaisirs.* (354 A, trad. p. 91.)

On le voit, Socrate affecte de donner ces idées comme venant de Protagoras aussi bien que de lui-même. Protagoras approuve sans aucune réserve, on dirait même avec enthousiasme, tout ce que Socrate avance à l'appui de sa théorie.

Il se pourrait donc que l'hédonisme vînt de Protagoras et non de Prodicus. Il y a des raisons de penser — nous reviendrons bientôt sur ce point — que la doctrine de Prodicus était un « utilitarisme » plutôt qu'un hédonisme, c'est-à-dire qu'il plaçait la source de la vertu dans la connaissance de ce qui est utile sans définir l'utile par le seul plaisir de l'agent. C'est ce que la fin du morceau dont nous nous occupons paraît bien confirmer. Lorsque Socrate a fini sa démonstration, il s'exprime ainsi : *Mais je m'adresse présentement à vous, Prodicus et Hippias, et je vous demande aussi bien qu'à Protagoras, si ce que je viens de dire vous paraît vrai ou faux.*

Ils sont tombés tous d'accord, que c'étaient là des vérités sensibles.

— *Vous convenez donc, leur ai-je dit, que l'agréable est ce qu'on appelle* bien, *et le désagréable ce qu'on appelle* mal ;

car pour cette distinction de noms, que Prodicus a voulu introduire, je le prie d'y renoncer. En effet, Prodicus, appelle ce bien *agréable, délectable, délicieux, et invente encore d'autres noms si cela te fait plaisir, cela m'est égal. Réponds seulement à ce que je te demande.*

Prodicus me l'a promis en souriant, et les autres de même.

— Que pensez-vous donc de ceci, mes amis, leur ai-je dit: Toutes les actions qui tendent à nous faire vivre agréablement et sans douleur ne sont-elles pas belles et utiles? Et une action qui est belle n'est-elle pas en même temps bonne et utile?

Ils en convinrent. (358 A, trad. p. 98.)

Ce passage paraît bien devoir être interprété comme un raccordement entre l'hédonisme de Protagoras et l'utilitarisme de Prodicus [1]. De là cette prise à partie de Prodicus sur les rapports du bien et de l'agréable. On voit transparaître à travers ces lignes les réserves qu'a dû faire ce philosophe sur l'assimilation trop complète de ces deux notions.

Ce retour, par voie de conciliation, à la doctrine de Prodicus était nécessaire parce que le moment est arrivé pour Socrate de justifier la thèse de l'unité de la vertu par la définition du courage comme science des choses à craindre. Autrement dit, Protagoras va être confondu au moyen de cette doctrine de Prodicus; cette scène constitue, on le sait, la fin du dialogue.

En résumé, dans le *Protagoras*, les dissertations sur le thème οὐδεὶς ἑκών sont inspirées des doctrines des sophistes, de Protagoras pour une partie, mais beaucoup plus de Prodicus. Non seulement la question des rapports de la science et de la vertu a été abordée de front par un penseur du Vᵉ siècle qui n'est pas Socrate, mais elle paraît avoir été l'occasion

(1) La suite de nos recherches montrera qu'il se pourrait que Platon rapprochât ici non pas deux mais trois doctrines morales. De même que Protagoras a fondé sa théorie de la morale sur l'agréable et Prodicus sur l'utilité, Hippias pourrait avoir rapproché le bien moral de la beauté. Cf. plus bas, not. ch. VII.

d'une pluralité de doctrines qui se sont opposées ou qui ont raffiné les unes sur les autres : elle a été au centre de la spéculation philosophique et morale du ve siècle.

A cette conclusion nous devons aboutir encore, et plus directement, par d'autres voies, mais il nous reste un point à traiter pour en avoir fini avec le *Protagoras*.

Les trois sophistes, Protagoras, Prodicus et Hippias sont présents à l'entretien et y prennent la parole. Après le grand discours de Protagoras, Prodicus et Hippias font chacun une petite allocution. Celle que fait Hippias n'est pas la seule trace des écrits de ce penseur.

Socrate, finissant d'interpréter le poème de Simonide ajoute ces mot : *Voilà, mon cher Prodicus, mon cher Protagoras, quel est, à mon avis, le sens et le but de ce poème de Simonide.*

Hippias prenant alors la parole : — En vérité, Socrate, m'a-t-il dit, tu nous as parfaitement expliqué la finesse de ce poème; mais j'aurais aussi à donner une explication qui en vaut la peine. Si tu veux, je m'en vais t'en faire part.

— Cela est fort bien, dit Alcibiade en l'interrompant, mais ce sera pour une autre fois. (347 A, trad. p. 78.)

On remarquera que les trois sophistes sont cités dans ce passage, ce qui vient à l'appui de cette double hypothèse, qu'ils ont réellement pris part tous les trois à une controverse sur la morale et que leurs débats ont pu prendre la forme d'un commentaire de Simonide. Les paroles d'Hippias, complètement inutiles en elles-mêmes, puisque rien ne s'ensuit, ne sauraient être expliquées autrement.

Remontons quelques pages plus haut, jusqu'au début du commentaire de Simonide; nous y trouverons cette fantaisie sur la philosophie profonde des Lacédémoniens et sur son expression par les laconismes, dont nous avons déjà parlé. (324 B-343 B, trad. pp. 69-74.) Ce passage présente de l'analogie avec le début du *Grand Hippias*, où le seul interlocuteur de Socrate

est le sophiste de ce nom, et où il n'est question que de lui et de ses idées. La première chicane que Socrate y cherche à Hippias peut se résumer ainsi : Les Lacédémoniens sont des gens très sages et très vertueux, comme Hippias se plaît à le proclamer ; cependant ils refusent de confier à ce même Hippias et à tout sophiste étranger l'éducation de leurs enfants. De quoi il résulte, ou bien que les Lacédémoniens ne sont ni sages ni vertueux, mais pleins d'inconséquence, ou bien que les sophistes et Hippias ne valent rien. Nous devinons par là qu'Hippias a dû faire en effet un grand éloge des Lacédémoniens, la plaisanterie est fondée là-dessus. Or que ce soit de l'écrit où cet éloge se trouve que s'inspire la digression du *Protagoras* sur le laconisme, c'est ce que certaines coïncidences formelles entre ce morceau et le *Grand Hippias* rendent assez probable.

Dans le *Protagoras* nous lisons : *Aussi beaucoup de gens de notre temps, et plusieurs des siècles passés, ont compris que* « laconiser » *c'est beaucoup plus philosopher que s'exercer au gymnase ; très persuadés, et avec justice, qu'il n'appartient qu'à un homme bien instruit et bien élevé de dire de ces beaux mots. De ce nombre ont été Thalès de Milet, Pittacus de Mitylène, Bias de Priène, notre Solon, Cléobule de Lynde, Myson de Chène, et Chilon de Lacédémone, le septième sage. Tous ces sages-là ont été les sectateurs de l'éducation lacédémonienne, comme cela paraît encore par les courtes sentences que l'on a conservées d'eux.* (342 E, trad. p. 71.)

Nous trouvons donc là à la fois l'éloge des Lacédémoniens et celui des anciens sages aux courtes sentences. Au début du *Grand Hippias* il est également question à la fois de la valeur des anciens sages et des mérites des Lacédémoniens. Socrate s'amuse d'abord à faire dire à son interlocuteur que les anciens sages étaient bien inférieurs à ceux d'aujourd'hui — c'est à lui-même que pense Hippias.

SOCRATE. — *Mais peux-tu me dire, Hippias, pourquoi tous*

ces anciens, dont on vante tant la sagesse, Pittacus, Bias, Thalès de Milet, et d'autres plus modernes, jusqu'au temps d'Anaxagore, tous, ou presque tous, n'ont pas voulu se mêler des affaires publiques ?

HIPPIAS. — *N'est-ce pas uniquement, Socrate, à cause de la faiblesse de leur esprit, incapable d'embrasser à la fois les affaires des particuliers et les affaires de l'Etat ?*

SOCRATE. — *Par Jupiter ! Hippias, crois-tu que si les arts se sont perfectionnés avec le temps, et si nos ouvriers surpassent de beaucoup ceux des siècles passés, votre art, j'entends l'art des sophistes, se soit aussi rendu plus parfait; en sorte que si l'on vous comparait ces anciens qui faisaient profession de sagesse, ils ne paraîtraient que des ignorants auprès de vous ?*

HIPPIAS. — *Cela est certain.*

SOCRATE. — *De façon que si Bias revenait au monde, il ne serait que ridicule auprès de vous, comme Dédale, à ce que disent nos sculpteurs, s'il mettait présentement au jour les ouvrages qui lui acquirent autrefois tant de réputation, se* ferait *moquer de lui.*

HIPPIAS. — *Ce que tu dis, Socrate, est véritable; je ne laisse pourtant pas de préférer les anciens aux modernes, et de les louer bien davantage, pour éviter à la fois la jalousie des vivants et l'indignation des morts.* (281 C, trad. p. 116.)

On remarquera que les trois sages cités ici, Pittacus, Bias et Thalès, sont les trois premiers de la liste complète donnée dans le *Protagoras.* A la fin du passage, Hippias déclare qu'à tout prendre il préfère les anciens aux modernes, et qu'il les loue davantage. Comment ne pas soupçonner que le passage du *Protagoras* sur le laconisme ne contienne un écho de cet éloge ?

Que le passage du *Protagoras* concernant le laconisme soit inspiré d'Hippias, c'est ce que viendrait encore rendre plus probable un commentaire détaillé du dialogue intitulé *Minos.*

On sait que ce très intéressant morceau passe ordinairement pour suspect ou apocryphe. Quant à nous, nous l'estimerions dûment platonicien; mais la question d'authenticité n'est d'aucune importance pour ce que nous voulons montrer en ce moment.

Il serait aisé de démontrer par le détail que le *Minos* est une démarcation des idées, et, selon toute vraisemblance, des écrits d'Hippias.

Le sujet du dialogue, c'est le rapport de la justice et de la loi. Or aucune science n'a été davantage le fort d'Hippias que ce que nous appelons le Droit naturel; aussi est-ce du rapport de la nature et de la loi que Platon le fait parler dans le discours-parodie du *Protagoras*. Mais il y a plus : les *Mémorables* de Xénophon présentent un dialogue de Socrate et d'Hippias, et c'est sur les questions dont traite aussi le *Minos* que roule leur conversation. (l. IV, ch. 4.)

Les coïncidences entre le *Minos* et ce passage des *Mémorables* sont décisives; elles montrent que ces deux morceaux sont inspirés, directement ou par intermédiaire, d'une même source qui ne peut être qu'Hippias. Pour rendre cette proposition évidente, il faudrait une analyse de la suite des idées dans les deux écrits. Sans entreprendre ici cette trop longue étude, nous rapprocherons seulement deux passages. (*Mémor.* l. IV, ch. 4, 12; *Minos*, 314 B.)

Voici la suite des idées dans les *Mémorables :* Socrate est sommé par Hippias de définir le juste : *la justice est l'observation de la loi* (φημὶ γὰρ ἐγὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι) et la loi est ce que les citoyens, d'un commun accord, ont prescrit de faire et décidé d'interdire. Mais alors une objection se présente : comment la justice peut-elle consister à obéir aux lois, puisque les lois changent ? *Alors Hippias :* « *Mais les lois, Socrate, comment peut-on y attacher quelque valeur ou croire qu'on doit y obéir, quand souvent ceux mêmes qui les ont*

établies ne les trouvent plus bonnes et les abrogent ? » (l. IV, ch. 4, 14, trad. Talbot, t. II, p. 121.)

Voyons maintenant comment s'enchaînent les idées dans le passage du *Minos :* Socrate et l'ami qui discute avec lui conviennent que la loi est *une résolution de l'Etat.* Or les infracteurs de la loi sont injustes, et il en résulte que la justice est le respect de la loi. La loi et la justice, d'autre part, sont une très belle chose, à rechercher comme un bien. Il faut donc, si la loi est une résolution de l'Etat, qu'elle soit une bonne résolution, non une mauvaise, et pour être bonne, elle doit être basée sur une bonne opinion, c'est-à-dire sur la vérité. La loi se ramène donc à la découverte de la vérité.

Alors vient l'objection : *Comment donc se fait-il, Socrate, la loi étant la découverte de la réalité, que nous ne nous gouvernions pas par les mêmes lois dans les mêmes circonstances, après avoir découvert la réalité ?... Il est clair qu'un peuple n'a pas toujours les mêmes lois et que les différents peuples en ont de différentes.* (315 A, trad. p. 201.)

Socrate répond : *La loi n'en est pas moins la découverte de la réalité. Si les hommes ne se gouvernent pas toujours par les mêmes lois, comme il semble, c'est qu'ils ne sont pas toujours capables de découvrir l'objet de la loi, la réalité* (τὸ ὄν) (315 A, trad. p. 201) ; et la suite du dialogue développe cette idée que le degré de perfection de la loi dépend du rapport de la vérité et de l'erreur dans la connaissance du réel.

Cette confiance dans la possession de la vérité, source de toute perfection technique ou pratique, nous ramène au § 8 des *Dissoi Logoi,* résumé de la doctrine d'Hippias, où toute science, toute pratique et toute supériorité sont ramenées à la seule connaissance exacte de la réalité.

Ajoutons que les *Mémorables* et le *Minos* contiennent l'un et l'autre un éloge de Lacédémone. (*Mém.* ibid. 15, trad. p. 121 ; *Minos,* 320 B, trad. p. 216.) Cette particularité se

retrouve au début du passage du *Protagoras* que nous tâchons d'expliquer comme une imitation d'Hippias. Dans le *Minos* l'éloge porte surtout sur la Crète, qui est donnée comme l'institutrice de Lacédémone; d'ailleurs, la Crète et Lacédémone sont rapprochées aussi dans *Protagoras* (1).

Ces détails autorisent cette remarque qui peut avoir son utilité pour la recherche systématique des sources de Platon et des socratisants en général. Dans les écrits où l'on trouve des particularités élogieuses sur la Crète et Lacédémone, une influence d'Hippias est probable.

Nous savons de reste qu'il doit en être de même des passages où il est formellement question du βραχὺ διαλέγεσθαι Notre passage du *Protagoras* réunit les deux conditions; il consiste dans un éloge des Lacédémoniens et cet éloge porte sur leur concision.

Un même écrit d'Hippias nous paraît donc être à la source de cette partie du *Protagoras* comme des passages des *Mémorables* et du *Minos* que nous venons de rapprocher.

De cette digression, jointe à l'ensemble de nos recherches sur le *Protagoras*, ressort en pleine lumière la manière dont Platon s'y est pris pour construire ce dialogue, et aussi les autres, à en juger par analogie.

Le *Protagoras* est un tout composite pour lequel Platon a combiné les écrits des trois sophistes qu'il y a mis en scène, soit que ces écrits se rapportassent d'eux-mêmes les uns aux autres, étant des controverses sur des sujets communs, soit que la conformité des matières se prêtât à leur rapprochement.

---

(1) Cf. *Protagoras* : *La philosophie est très ancienne parmi les Grecs, surtout en Crète et à Lacédémone. Il y a là plus de sophistes que partout ailleurs, mais ils se cachent et font semblant d'être ignorants, etc...* (342 B, trad. p. 69). — Ce genre d'esprit se retrouve dans le *Minos* (319 C, trad. p. 215) où l'on apprend que Zeus en personne a rempli auprès de Minos le rôle d'un sophiste formant un disciple. Cette espèce d'humour, un peu pesante, fut peut-être le propre d'Hippias.

Par là s'expliquent non seulement l'ordre des matières ou la suite des idées, mais jusqu'au détail des reparties et des développements, les digressions, les allusions, les interruptions, les apostrophes.

L'allure ondoyante, la ligne sinueuse, les écarts et les retours si caractéristiques dans le *Protagoras*, le *Phèdre*, voire dans le *Gorgias* et la *République*, — pourquoi ne pas le dire, si fatigants parfois — si décevants aussi pour les chercheurs de plans ou de doctrine, pour ceux qui veulent ramener tout Platon à l'unité d'intention d'un philosophe à système, ou retrouver un Socrate définitif au fond de ses premiers travaux, tout cela paraît devoir s'expliquer par les écrits multiples, divers et opposés, que ce grand écrivain s'est appliqué à utiliser. Il faut élucider Platon par les sources de Platon.

Et ces sources ne sont pas Socrate; du moins est-il impossible de conserver au Socrate qui a vécu aucun des points de la doctrine que les auteurs de dialogues d'abord, les historiens de la philosophie après eux, ont essayé de lui fabriquer. Socrate, dans le Platon des premiers dialogues, est l'écho des sophistes s'élevant les uns contre les autres. Il triomphe d'eux en opposant celle de leurs thèses qu'il adopte à celle dont il leur laisse la responsabilité. Encore n'est-ce pas toujours la même thèse qui a les faveurs du grand compère des dialogues. Le *Ménon* nous l'a montré déjà pour le thème εἰ διδακτόν; il va nous le montrer encore pour le thème οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει.

II. — Le *Ménon* et le dialogue *Du Juste*.

Pour commencer, nous n'avons qu'à confirmer, à propos de l'idée que personne ne pèche volontairement, ce que nous avons établi à propos de l'affirmation que la vertu peut s'enseigner : l'une et l'autre proposition dépendent également

d'une même doctrine, dont le fondement est l'identité de la vertu et de la science, et dont le grand défenseur, celui qui, devant l'histoire, doit passer pour son père, a été Prodicus.

On se rappelle le plan du *Ménon;* après avoir posé que la vertu est science et que, par suite, elle peut s'enseigner, Socrate fait volte-face et, considérant qu'en fait la vertu ne s'enseigne pas, il reconnaît qu'elle n'est point fondée sur la science.

L'idée que personne ne pèche volontairement, expression particulière de l'idée que la vertu est science, est brièvement exposée et démontrée dans la première partie du *Ménon*, celle où il est traité de la nature de la vertu. Ménon, élève de Gorgias et représentant de ses idées, a proposé de la vertu la définition suivante : *Il me paraît, Socrate, que la vertu consiste, comme dit le poète, à se plaire aux belles choses et à pouvoir se les procurer. Ainsi j'appelle vertu la disposition d'un homme qui désire les belles choses, et peut s'en procurer la jouissance.* (77 B, trad. p. 338.)

Socrate va réfuter successivement les deux parties de cette définition. C'est pour combattre l'idée que la vertu est le désir du bien qu'il établit la proposition οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει.

SOCRATE. — *Est-ce qu'il y aurait des hommes qui désirent de mauvaises choses, tandis que les autres en désirent de bonnes ? Ne te semble-t-il pas, mon cher, que tous désirent ce qui est bon ?* (77 B, trad. p. 338.)

Et comme Ménon fait des difficultés, Socrate reprend la question de plus haut et entraîne enfin, sur ce point, l'adhésion de son interlocuteur.

SOCRATE. — *Mais crois-tu que ceux qui s'imaginent que le mal est avantageux le connaissent sous l'idée de mal ?*

MÉNON. — *Pour cela, je ne le crois pas.*

SOCRATE. — *Il est évident, par conséquent, que ceux-là ne désirent pas le mal, puisqu'ils ne le connaissent pas comme mal; mais qu'ils désirent ce qu'ils prennent pour un bien,*

et qui est réellement un mal. De sorte que ceux qui ignorent qu'une chose est mauvaise, et qui la croient bonne, désirent manifestement le bien. N'est-ce pas ?

MÉNON. — *Il y a toute apparence.* (77 D, trad. p. 340.)

. . . .

SOCRATE. — *Or, est-il quelqu'un qui veuille être à plaindre et malheureux ?*

MÉNON. — *Je ne le crois pas, Socrate.*

SOCRATE. — *Si donc personne ne veut être tel, personne aussi ne veut le mal. En effet, être misérable, qu'est-ce autre chose que de souhaiter le mal et se le procurer ?*

MÉNON. — *Il paraît que tu as raison, Socrate : personne ne veut le mal.* (78 A, trad. p. 341.)

C'est à la suite de cette réfutation de la définition de la vertu proposée par Ménon que Socrate établit que la vertu est science, de la manière que nous avons indiquée déjà à propos du thème εἰ διδακτόν. Après cela nous savons qu'il abandonne la doctrine si laborieusement échafaudée, et se libérant, comme il a soin de le dire lui-même, de la tutelle de Prodicus, il trouve ailleurs une manière de caractériser la nature de la vertu.

Ainsi le *Ménon* nous enseigne qu'il y eut une doctrine complète de la vertu fondée sur la science, dont il fut tiré comme conséquence que l'enseignement de la vertu est possible ; que l'aphorisme « personne ne pèche volontairement » a été soutenu par l'auteur de cette doctrine, et qu'il a dû servir à la démontrer ou à la défendre. Enfin que cette doctrine est bien celle de Prodicus, et qu'il est probable qu'il l'a développée sous la forme d'une polémique avec Gorgias, lequel définissait sans doute la vertu, comme après lui son disciple Ménon, d'une manière plus désinvolte ou plus artistique.

Le *Ménon* nous montre en même temps que le Socrate platonicien ne s'en est pas immuablement tenu à la doctrine de

la vertu-science qui serait, d'après la tradition, la thèse socratique fondamentale. Il la condamne ici formellement, pour la reprendre d'ailleurs, comme nous l'avons déjà montré, dans l'*Euthydème*. Il y a sur ce point un parallélisme complet entre les variations de Socrate sur le thème εἰ διδακτόν et sur le thème οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει.

C'est sans doute à ce parallélisme, bien explicable puisque les deux thèmes proviennent d'un même corps de doctrine, que nous devons l'existence et la similitude des deux petits dialogues intitulés περὶ ἀρετῆς et περὶ δικαίου. L'un a pour sujet le thème εἰ διδακτόν, l'autre le thème οὐδεὶς ἑκών. Etant parfaitement jumeaux, le second se trouve légitimé en même temps que le premier. Platon a dû les écrire à très peu d'intervalle.

Le parti pris d'abandon dans lequel la critique a laissé longtemps ces modestes écrits est cause qu'on ne paraît ni avoir compris le sens véritable, ni saisi les vraies divisions du dialogue *Du Juste*.

On le divise en huit paragraphes [1] ; or le dialogue comporte, d'après le sens, deux parties tout à fait séparées, voire d'inspiration exactement contraire, et que ne relie aucune transition, et leur suture tombe au milieu du paragraphe III de nos éditions. (374 A, ligne 1, après les mots οὐχ ἔχομεν ; trad. p. 254, après les mots *non, rien*.) Il est bien difficile de comprendre un dialogue de Platon si l'on se laisse guider par une division en chapitres établie aussi à la légère.

La première partie a pour sujet : qu'est-ce que le juste ? et l'on s'y efforce de réfuter une définition du juste conçu comme l'objet d'une science. La réfutation consiste en un raisonnement par analogie : L'arithmétique est la science qui établit le plus ou le moins par le moyen du *nombre*, la géométrie décide du grand et du petit au moyen de la *mesure*, et de même

---

(1) J'ai sous les yeux l'édition C. F. HERMANN, vol. VI, Teubner, 1870.

c'est sur l'usage du *poids* qu'est fondé l'art de peser. Ainsi les sciences qui consistent dans l'évaluation ou l'appréciation de quelque chose reposent chacune sur l'usage d'un instrument, objet matériel ou notion. Or ceux qui apprécient le bien et le mal, le juste et l'injuste, ce sont les juges, et l'instrument dont ils se servent c'est *la parole*. Si donc le juste se ramène à la science de l'appréciation du juste et de l'injuste, il devrait se définir par l'art de la parole. En effet, l'objet de chacune des sciences énumérées se définit par l'instrument dont elle se sert. La définition du juste comme science de l'appréciation du juste et de l'injuste est ainsi réfutée par l'absurde.

SOCRATE. — *Qu'est-ce donc que le juste et l'injuste ? Si quelqu'un nous demandait : Puisque c'est la mesure, l'art de mesurer et le mesureur qui décident du plus grand et du plus petit, qu'est-ce donc que le plus grand et le plus petit ? Nous lui répondrions que le plus grand est ce qui surpasse, le plus petit ce qui est surpassé. Puisque c'est le poids, l'art de peser et le peseur qui décident du lourd et du léger, qu'est-ce donc que le lourd et le léger ? Nous répondrions que le pesant est ce qui descend dans le plateau de la balance, et le léger ce qui monte. De la même manière, si on nous demandait : Puisque c'est la parole, l'art de juger et le juge qui décident du juste et de l'injuste dans nos débats, qu'est-ce donc que le juste et l'injuste ? Que pourrions-nous répondre ? Est-ce que nous n'avons rien à dire ?*

L'AMI. — *Non, rien.* (373 E, trad. p. 253.)

La première partie du dialogue finit sur ces mots [1]. Comme on le voit, c'est l'esprit de la morale de Prodicus, qui voit dans la vertu une science, qui est combattu dans ce morceau, assez péniblement d'ailleurs, et par un détour bizarre. On est porté à se demander s'il n'y a pas ici une réminiscence

---

[1] Je proposerais, quant à moi, de voir dans les deux parties du περὶ δικαίου deux petits dialogues complètement distincts. Il n'y pas plus de raison de les réunir que d'y adjoindre le περὶ ἀρετῆς.

de quelque brocard dirigé par Gorgias contre son austère confrère. Vous en tenez pour la science de la vertu, aurait dit Gorgias, et moi pour l'art de l'éloquence, eh bien, je vais vous démontrer que votre science se ramène à ma rhétorique, la justice à l'art de la parole !

Quoi qu'il en soit, la deuxième partie est au contraire tout à fait « prodicienne », elle consiste dans une démonstration du οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει.

La sagesse est la science par laquelle on décide congrument dans quel cas il est convenable de se conformer aux règles morales courantes et dans quel cas il y a lieu de les enfreindre. Le critère qui sert à ces décisions, c'est la recherche du bien et de l'utile.

L'homme juste est donc celui qui sait ce qu'il est opportun de faire, l'homme injuste est celui qui l'ignore. Or l'ignorance est involontaire, il est donc vrai qu'on ne fait pas le mal volontairement.

Ce court résumé de sa deuxième partie suffit à montrer que le dialogue *Du Juste* n'est pas tout à fait négligeable, et qu'il ajoute quelques renseignements à ceux que nous avons d'ailleurs sur la doctrine de la vertu assimilée à la science. On y voit que l'auteur de cette doctrine, Prodicus selon nous, a conçu expressément la science morale comme supérieure à la docile justification des règles établies par la coutume et l'expérience des générations, et comme devant diriger la conduite droite aussi bien dans l'infraction des règles que dans leur acceptation.

Le dialogue *Du Juste* est encore remarquable en ceci qu'il est le seul des écrits platoniciens où l'aphorisme par lequel nous désignons notre thème soit donné comme un vers classique :

οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ.

Personne n'est méchant le voulant, ni heureux ne le voulant pas. (374 B, trad. p. 255.)

Ce vers, probablement fort ancien, paraît montrer que l'idée que tout péché est involontaire est antérieure à Socrate et à Prodicus. Toutefois ne se pourrait-il pas que le poète ait donné au mot πονηρὸς le sens primitif de malheureux ? Ce serait alors son commentateur philosophe qui aurait appuyé sur le sens de méchant, le seul que lui donne Platon dans le *De Justo,* et tout le monde après lui. Nous savons par le commentaire de Simonide que les sophistes et leurs auditeurs trouvaient probablement quelque charme à de légères déviations de sens, imprimées pour les rajeunir et les rendre plus philosophiques, aux vers qu'ils étaient amenés à citer. Retenons que Prodicus aura cité le vers pour illustrer sa théorie et que c'est à cela, en partie, que sont dus et la popularité de l'adage et le succès du thème qu'il désigne.

Le dialogue *Du Juste* et celui *De la Vertu* ne peuvent être que des écrits de la jeunesse de Platon, antérieurs à toutes ses grandes œuvres ; or, de même que dans celles-ci, nous trouvons dans ces deux petits écrits les idées de Prodicus tantôt réfutées, tantôt adoptées. L'ordre chronologique des dialogues socratiques ne nous présente aucune trace d'une évolution de Platon au point de vue de ces idées, non plus que de celles des autres sophistes ; rien n'y révèle le progrès d'une pensée cherchant sincèrement la vérité par ses propres ressources, ni la conviction d'un disciple tout pénétré de la doctrine de son maître. Dès qu'il s'est mis à écrire, Platon a trouvé devant lui en même temps le pour et le contre, avec tout l'arsenal d'arguments qu'il a exploité. Les grands progrès que marque son œuvre chronologiquement ordonnée depuis les secs dialogues *Du Juste* et *De la Vertu* jusqu'à ces vivantes comédies que sont le *Ménon* et l'*Euthydème,* n'ont rien de philosophique, ils sont tout littéraires. La main dont ces écrits proviennent n'est point celle d'un chercheur, mais d'un maître écrivain.

III. — Le *Petit Hippias.*

Nous avons déjà eu l'occasion de faire mention du *Petit Hippias,* court dialogue que l'on incline parfois à considérer comme le plus ancien (1). C'est une conversation entre Socrate et Hippias où l'on trouve une démonstration par l'absurde du thème οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει.

Socrate commence par développer au moyen d'exemples l'idée que pour mentir volontairement il faut en savoir plus long que pour se tromper sans le faire exprès. Il s'amuse à ne pas accorder à Hippias qu'Achille fût plus véridique qu'Ulysse ; Homère, en effet, nous montre que le fils de Pélée n'agit pas toujours conformément à ses dires. Hippias répond qu'Achille ne ment pas de dessein prémédité :

HIPPIAS. — *C'est que tu n'examines pas bien la chose, Socrate. Dans les circonstances où Achille ment, ce n'est pas de dessein prémédité qu'il paraît le faire, mais malgré lui, la déroute de l'armée l'ayant contraint de rester et de voler à son secours. Pour Ulysse, il ment toujours de propos délibéré et insidieusement.* (370 E, trad. p. 20.)

S'il en est ainsi, reprend Socrate, Ulysse vaut mieux qu'Achille, puisque nous avons établi que celui qui ment volontairement est meilleur que celui qui ment sans le faire exprès.

C'est ce que Hippias ne saurait admettre ; pour lui, le mérite et le démérite dépendent de l'intention.

HIPPIAS. — *Et comment, Socrate, ceux qui commettent une injustice, tendent des pièges et font du mal de dessein prémédité, seraient-ils meilleurs que ceux à qui ces fautes échappent malgré eux; tandis que l'on juge tout à fait digne de pardon quiconque, sans le savoir, commet une action*

(1) RITTER, *Platon,* I, p. 273.

injuste, ment ou fait quelque autre mal, que les lois sont beaucoup plus sévères contre les méchants et les menteurs volontaires que contre les involontaires ? (372 A, trad. p. 22.)

Mais Socrate persiste : *Il me semble, en effet, tout au contraire de ce que tu avances, Hippias, que ceux qui nuisent à autrui, qui font des actions injustes, mentent, trompent et commettent des fautes volontaires et non involontaires, sont meilleurs que les autres qui font tout cela sans dessein. Il est vrai que quelquefois je passe à l'avis opposé et que je n'ai rien de fixe sur ce point, sans doute parce que je suis un ignorant.* (372 D, trad. p. 24.)

Il presse Hippias d'examiner ce point avec lui et de répondre à ses questions, non par de longs discours, mais brièvement. Hippias se fait prier, car *Socrate brouille tout dans la dispute, et il a l'air de ne chercher qu'à embarrasser* (373 B, trad. p. 25), et Socrate de répliquer : *Mon cher Hippias, si je le fais, ce n'est pas à dessein, car alors je serais selon toi, savant et habile; mais c'est sans le vouloir. Excuse-moi donc, toi qui dis qu'il faut user d'indulgence à l'égard de ceux qui font mal sans le vouloir.* (373 B, trad. p. 25.)

L'entretien continue, Socrate démontrant toujours son paradoxe, Hippias refusant de se rendre à ses arguments; il convient toujours du détail de ceux-ci, mais il se cabre devant la conclusion que Socrate en tire impitoyablement. Il admet notamment ce raisonnement de Socrate sur la justice :

SOCRATE. — *Je croyais, Hippias, que tu en jugeais de même. Réponds-moi de nouveau. La justice n'est-elle pas ou une capacité, ou une science, ou l'une et l'autre ?* (ἡ δικαιοσύνη οὐχὶ ἢ δύναμίς τίς ἐστιν ἢ ἐπιστήμη ἢ ἀμφότερα;) *N'est-il pas nécessaire qu'elle soit une de ces trois choses ?*

HIPPIAS. — *Oui.*

SOCRATE. — *Si la justice est une capacité, l'âme qui sera la plus capable sera la plus juste; et la plus ignorante la plus injuste ? Et, si c'est l'une et l'autre, n'est-il pas clair que l'âme*

qui aura en partage la science et la capacité sera la plus juste, et que la plus ignorante et la moins capable sera la plus injuste? N'est-ce pas une nécessité que cela soit ainsi?

HIPPIAS. — *Suivant toute apparence.* (375 D, trad. p. 34) [1].

De telles concessions mettent bientôt Hippias en face de la conclusion dernière de Socrate et du dialogue :

SOCRATE. — *Celui donc qui manque et fait volontairement des actions honteuses et injustes, mon cher Hippias, s'il est vrai qu'il y ait des hommes de ce caractère, ne peut être autre que l'homme de bien.*

HIPPIAS. — *Je ne saurais t'accorder cela, Socrate.*

SOCRATE. — *Ni moi me l'accorder à moi-même, Hippias. Mais cette conclusion suit nécessairement du discours précédent.* (376 B, trad. p. 36.)

Aucun dialogue n'est aussi parfaitement selon la formule des apories zénoniennes. Zénon montrait indirectement que le mouvement est inconcevable et contradictoire s'il est vrai que la réalité soit une multiplicité de points et d'intervalles. Ses raisonnements aboutissent toujours à cette conclusion inexprimée : donc la réalité n'est pas une somme de points séparés par des intervalles. De même ici, le malfaiteur intentionnel vaut mieux que celui qui fait mal sans le vouloir, s'il est vrai qu'on puisse faire le mal avec intention de le faire; et la conclusion inexprimée, c'est qu'il n'est pas vrai qu'on puisse faire le mal volontairement.

Si la nature de ce dialogue paraît inspirée de Zénon, une bonne part de son contenu ne peut provenir que d'Hippias, qui n'est pas pour rien l'interlocuteur de Socrate. Nous voyons Hippias défendre l'idée que la valeur morale de nos actes résulte de la direction de la pensée dans l'action; c'est ce que notre sophiste aura sans doute développé dans ses écrits sur

[1] La traduction omet un mot d'assentiment d'Hippias.

la morale [1]. Dans les passages du *Petit Hippias* que nous venons de citer, nous voyons Socrate imputer à son interlocuteur l'idée que le mérite est lié à l'intention. Il semble se comporter ici à l'égard d'Hippias comme nous l'avons vu faire dans le *Protagoras* à l'égard du sophiste de ce nom et de Prodicus, chaque fois qu'il se fait l'écho de leurs idées.

D'un autre côté il transparaît à travers le dialogue qu'Hippias a adhéré aux idées de son temps, qui fondaient la sagesse, la justice ou la vertu sur la science ou la capacité. Il aura proclamé son idée favorite que toute excellence est basée sur la connaissance de la vérité.

Nous savons que le § 8 des *Dissoi Logoi* résume la théorie d'Hippias sur la possibilité et la nécessité d'une compétence universelle réalisée dans un seul esprit, et qu'on y retrouve l'idée que cette compétence est nécessaire aussi bien pour faire le mal que pour faire le bien. Cette dernière idée, que Platon a encore développée dans le *Phèdre*, est utilisée dans le *Petit Hippias*, mais ici Socrate s'en sert contre Hippias ; la capacité nécessaire à l'accomplissement du mal est le fondement de son paradoxe.

Qu'est-ce donc que le *Petit Hippias*, sinon une ingénieuse tentative de réfutation d'Hippias par lui-même, une façon d'illustrer la contradiction foncière de la morale de l'intention et de la morale de la compétence ?

Platon en est-il l'inventeur, est-ce lui qui, le premier, a relevé chez Hippias les deux tendances à opposer ? N'est-ce pas plutôt quelque contemporain engagé dans les polémiques du temps, Prodicus, ou bien mieux Gorgias, grand imitateur de Zénon, grand railleur des théories d'autrui [2] ? Nous ne

---

(1) Nous connaissons ces écrits notamment par les deux fragments qui seront cités plus bas, p. 142, note 2.

(2) Il va sans dire que si Gorgias était l'inventeur de l'aporie, elle aurait servi chez lui, non à démontrer par l'absurde le οὐδεὶς ἑκὼν, mais seulement à faire s'entre-heurter les doctrines morales des philosophes pour en faire ressortir l'inanité.

savons, mais qu'il nous suffise de retrouver dans le *Petit Hippias* comme ailleurs, l'inspiration directe des sophistes, de constater une fois de plus que c'est de la pure substance sophistique que toute la dialectique socratique est constituée.

A mesure qu'ils passent sous notre examen, les dialogues platoniciens nous procurent de nouvelles ouvertures sur la riche spéculation morale du v[e] siècle. Nous l'entrevoyons par le *Petit Hippias* sous un aspect que la littérature philosophique du IV[e] siècle ne présente guère. Les problèmes que soulèvent l'évaluation de la quantité de mérite, de la gravité de la faute selon la nature de l'intention, l'appréciation des cas selon les circonstances, en un mot la spéculation morale directement inspirée de la vie, tout cela a constitué un des aspects les plus intéressants de l'œuvre parlée ou écrite des sophistes, et rien, ou à peu près, n'en est passé dans la littérature socratique sinon sous forme d'allusions indirectes telles que celles-ci (1). La faute paraît en revenir au trop grand succès des raisonnements comme ceux du *Petit Hippias*, à l'appui de l'adage οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει. L'idée tant exaltée que la vertu est fondée sur la science a été fatale à la variété et à la sincérité de la spéculation morale. Elle l'a rendue toute scolastique; elle a contribué à lui faire abandonner de saines recherches sur la valeur de l'intention, sur la bonne volonté, sur le degré de mérite et de démérite, pour s'en tenir à préconiser une sorte de mécanique intellectualiste, selon laquelle la conduite bonne résulterait automatiquement d'une exacte connaissance des raisons d'agir (2).

(1) Seuls, croyons-nous, les écrits moraux d'Aristote peuvent nous donner une juste idée de la morale du v[e] siècle. Cette proposition paraîtra peut-être moins hasardée après la lecture des chapitres qui suivent (cf. not. cc. VII *in fine*, VIII et IX).

(2) Voici les deux doxographies extraites de Plutarque (*De la calomnie*), où l'on trouve la trace de l'œuvre morale d'Hippias: a) *Hippias dit qu'il y a deux espèces de jalousies; l'une juste, lorsqu'on est jaloux des méchants qui*

CHAPITRE VI

Le « Charmide »

et l'Idée de la Philosophie au Ve siècle.

En devenant des thèmes littéraires tels que le εἰ διδακτόν le οὐδεὶς ἑκών ou le κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι, les questions philosophiques débattues entre les sophistes apparaissent assez détachées les unes des autres et donnent l'illusion d'avoir été agitées chacune pour son intérêt propre. Nos efforts pour éclaircir la nature et l'origine de ces questions nous ont fait comprendre que ces problèmes ont leur commune origine dans un fonds très riche de spéculation morale et philosophique, et que cette spéculation a dû porter principalement sur le rapport des sciences entre elles et sur le rapport de la science et de la morale.

Ce que le *Protagoras*, le *Lachès*, le *Ménon* et le *Phèdre* nous ont permis d'entrevoir, le *Charmide* va nous le montrer en pleine lumière. Peu d'écrits platoniciens méritent autant d'être médités par l'historien de la philosophie que ce dialogue touffu, à l'allure embarrassée, où nous trouvons l'écho direct des discussions de quelques beaux génies qui se sont efforcés

---

sont honorés; l'autre injuste, lorsqu'on l'est des bons. Et les envieux souffrent deux fois plus que les autres; non seulement comme eux de leurs propres maux, mais aussi du bonheur d'autrui; b) *Hippias dit que la calomnie est une chose terrible; il la qualifie ainsi, parce qu'aucune peine n'est inscrite contre elle dans les lois comme pour les voleurs; cependant ils (les calomniateurs) volent l'amitié, qui est le meilleur des biens, de sorte que l'outrage, tout malfaisant qu'il est, est plus juste que la calomnie, parce qu'il n'est pas caché.* Hippias, fragments 16 et 17; Diels, Vorsokratiker [2], 585.

de fonder tout ensemble la philosophie des sciences particulières et de la vie humaine, de définir le rôle, la compétence et le champ d'action de celui qu'ils ont appelé *le philosophe*, en regard des savants spécialisés, des praticiens et des gens du monde.

Les interlocuteurs du *Charmide* prétendent examiner la nature de la sagesse, mais en fait leurs discussions se fixent sur la question suivante : La sagesse ou la philosophie, science du sage, doit-elle être une recherche ayant pour objet l'ensemble des sciences particulières, doit-elle être une science des sciences (conçue à la façon de la philosophie des sciences d'Auguste Comte), ou bien n'est-elle simplement que la science morale, au sens où l'on conçoit d'ordinaire l'éthique, c'est-à-dire comme une science particulière, ayant, comme toute autre, son objet propre et distinct ?

La controverse se développe dans ce dialogue exactement de la même manière que dans le *Lachès*, auquel il ressemble beaucoup à tous égards, avec une trame plus chargée et une substance plus riche. On demande ce que c'est que la sagesse ; les interlocuteurs de Socrate, en commençant par les moins compétents, proposent une série de définitions que Socrate réfute à mesure. On verra Critias jouer ici le rôle de l'interlocuteur qui s'inspire des doctrines des sophistes, sans les nommer, exactement comme faisait Nicias dans le *Lachès*.

C'est Charmide, le bel adolescent, que Socrate interroge d'abord. Pour cet enfant, *le propre de la Sagesse est de faire rougir, de rendre modeste et honteux; la Sagesse serait donc la honte* (160 E, trad. p. 258). Après que Socrate lui a montré l'insuffisance de son idée, Charmide rapporte qu'il a *entendu dire à quelqu'un que la Sagesse consiste à faire ce qui nous est propre* (ὅτι σωφροσύνη εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν). (161 B, trad. p. 259).

Socrate devine qu'il s'agit là d'un propos de Critias; celui-ci nie. — *Eh qu'importe! Socrate*, dit Charmide, *de qui je le*

tiens ? — Il n'importe nullement, car, règle générale, il ne faut pas examiner qui a dit ceci ou cela, mais s'il est bien dit. (161 C, trad. p. 259.) Mais la définition proposée ne plaît guère à Socrate : *Il n'a guère réfléchi au sens des mots, celui qui a dit que la Sagesse consiste à faire ce qui nous est propre.* (161 C, trad. p. 260.) Les instituteurs, les médecins ne s'occupent-ils pas des affaires d'autrui ? Sont-ils fous pour cela ? *Donc, repris-je* (c'est Socrate qui rapporte la conversation) *la Sagesse ne consiste pas... à faire ce qui nous est propre* (162 A, trad. p. 261). Que peuvent d'ailleurs bien signifier ces paroles bizarres « faire ce qui nous est propre » ? A dessein, Socrate exagère ses critiques pour forcer Critias à se démasquer en défendant la définition qui vient de lui. C'est ce qui se produit bientôt : *Tu crois donc,* dit Critias à Charmide qui se défend trop mollement, *parce que tu ne sais pas ce que pensait celui qui a dit que la sagesse consiste à faire ce qui nous est propre, tu crois qu'il ne le savait pas lui-même ?* (162 D, trad. p. 263.)

Le dialogue est dès lors entre Critias et Socrate. Celui-ci renouvelle son argument : les ouvriers travaillent à des choses qui ne leur sont pas propres, sans être des insensés. Critias répond en distinguant entre les mots ποιεῖν, πράττειν, ἐργάζεσθαι, comme Nicias, dans le *Lachès*, distinguait entre ἀνδρεῖα et θρασέα. Il s'en réfère à Hésiode : *Travailler en vue du beau et de l'utile, voilà ce qu'il (Hésiode) appelle s'occuper, et les travaux de ce genre sont pour lui des occupations et des actes.* (τὰ γὰρ καλῶς τε καὶ ὠφελίμως ποιούμενα ἔργα ἐκάλει, καὶ ἐργασίας τε καὶ πράξεις τὰς τοιαύτας ποιήσεις.) *Ce sont aussi les seuls qu'il considère comme nous étant propres ; tout ce qui nous est nuisible nous est étranger. C'est en ce sens, n'en doute pas, que Hésiode, et avec lui tout homme de bon jugement, appelle sage celui qui fait ce qui lui est propre.* (163 C, trad. p. 265.)

Selon Socrate, toute cette théorie se ramène à définir la

Sagesse comme la pratique du bien : *O Critias, lui ai-je dit, dès tes premières paroles j'avais soupçonné que par ce qui nous est propre, ce qui nous concerne, tu voulais dire le bien, et par action le travail des gens de bien; car j'ai entendu Prodicus faire mille et mille distinctions entre les mots. Soit donc; donne aux mots le sens qu'il te plaira; il me suffit que tu les définisses en les employant.* (163 D, trad. p. 265.)

Critias reconnaît que c'est là sa pensée : *La pratique du bien, voilà précisément comme je définis la Sagesse.* (163 E, trad. p. 266.)

Là-dessus Socrate prend l'offensive avec une idée nouvelle : Si bien faire ou agir utilement, c'est être sage, il arrive qu'un homme soit sage sans le savoir ; en effet, on peut accomplir une action selon la bonne règle, mais sans savoir si ses conséquences seront bonnes ou mauvaises. Un médecin peut prescrire à un malade un remède qui le guérira, sans savoir si la santé recouvrée sera utile ou nuisible à son client.*Donc, à ce qu'il semble, puisqu'il agit quelquefois utilement, il agit sagement, il est sage; et néanmoins il ne se connaît pas, il ne sait pas qu'il est sage.* (164 C, trad. p. 267.)

C'est ce que Critias ne saurait accorder : *Si tu crois que mes paroles aboutissent nécessairement à cette conséquence... j'aime mieux... avouer que je me suis exprimé inexactement, que d'accorder qu'on puisse être sage tout en ne se connaissant pas soi-même.* (164 CD, trad. p. 268.) Et après une longue tirade sur le γνῶθι σεαυτόν, il décide de s'en tenir à l'idée que *la Sagesse consiste à se connaître soi-même.* (165 B, trad. p. 269.)

L'examen de cette nouvelle définition met tout de suite au premier plan l'idée de *science*. *Si la Sagesse,* dit Socrate, *consiste à connaître quelque chose, évidemment elle est une science, et la science de quelque chose, n'est-ce pas ? — C'est, dit-il (sc. Critias) une science, et celle de soi-même.* (165 C, trad. p. 269.) Mais toute science a pour office de produire un

bien, un avantage défini, la médecine nous procure la santé, à l'architecture, science de bâtir, nous devons nos édifices. A tout le moins, toute science a un objet différent d'elle-même, ainsi l'arithmétique est la science du pair et de l'impair. Or quel est le produit qui résulte de la science de la sagesse, de quel objet différent d'elle-même est-elle la science ? (165 C, trad. p. 269.)

A cela Critias répond en détournant la question : Socrate a tort de procéder par analyse et de traiter la Sagesse comme toute autre science : *Voilà où nous en sommes, Socrate, de question en question tu en viens à faire voir que la Sagesse est d'une autre nature que les autres sciences, et malgré cela tu t'obstines à chercher sa ressemblance avec elles. Cette ressemblance n'existe pas; mais tandis que toutes les autres sciences sont les sciences d'un objet étranger, et pas du tout d'elles-mêmes, seule la Sagesse est la science des autres sciences et d'elle-même.* (166 B, trad. p. 271.)

Ces derniers mots constituent la troisième définition de la Sagesse défendue par Critias; c'est la dernière; le reste du dialogue en sera la critique. Nous sommes maintenant devant la partie capitale du *Charmide*. Socrate va s'attaquer à l'idée que la sagesse consiste dans une science des sciences dont la connaissance de soi-même serait un aspect ou une conséquence, ainsi que Critias le propose. Cette réfutation, une des plus serrées de toute l'œuvre de Platon, est en trois points : une science des sciences est 1° contradictoire, 2° superflue, 3° incapable de réaliser la fin de la sagesse qui est le bonheur.

D'abord, la science des sciences est une notion contradictoire. En effet, dire *qu'il existe une science qui n'est la science d'aucune connaissance particulière, mais la science d'elle-même et des autres sciences* (168 A, trad. p. 276), c'est comme si l'on admettait *une vue qui ne verrait aucune des choses que voient les autres vues, mais qui serait la vue d'elle-même et des autres vues, et encore de ce qui n'est pas vue*

(167 C, trad. p. 274), *une volonté qui ne voudrait aucun bien, mais se voudrait elle-même et les autres volontés* (167 E, trad. p. 275) *ou encore un nombre qui fût double des autres nombres doubles et de lui-même* (168 C, trad. p. 277) etc... Autrement dit, une chose ne peut avoir avec elle-même le même rapport qu'elle a avec d'autres choses : la science est science de chose à connaître et non science de science.

Toutefois, après avoir présenté cette argumentation avec beaucoup d'entrain, Socrate l'entoure de certaines réserves : *Il ne faut pas moins qu'un homme de génie, mon cher, pour décider en dernier ressort, et d'une manière générale, si rien de ce qui existe n'a reçu de la nature la propriété de se rapporter à soi-même, toute chose se rapportant à une autre; ou bien si, parmi les objets, les uns ont et les autres n'ont pas cette puissance; si enfin, dans le cas où quelques-uns pourraient se rapporter à eux-mêmes, la science que nous nommons la sagesse serait de ce nombre. Pour moi, je ne me sens pas capable de prendre parti là-dessus.* (169 A, trad. p. 279.)

Ces précautions lui servent de transition pour en venir à la deuxième partie de sa réfutation, l'inutilité de la science des sciences.

Est-il possible qu'il y ait une science de la science? Je ne saurais l'affirmer; et fût-il prouvé qu'elle existe, je ne pourrais admettre que ce soit là la sagesse, avant d'avoir examiné si, étant cela, elle nous serait utile ou non; car j'ose déclarer que la sagesse est une chose bonne et utile. (169 A, trad. p. 279).

Une science des sciences serait inutile, car elle se réduit nécessairement à savoir qu'on sait et qu'on ignore; mais ce qu'on sait, ce n'est pas elle qui le procure. Elle ne nous permettra même pas d'éprouver la science d'autrui, comme de distinguer le bon médecin du mauvais.

Ici encore, cependant, une restriction : Socrate formule lui-

même un argument en faveur de l'utilité de la science des sciences.

— *Mais peut-être, repris-je, la sagesse telle que nous la concevons maintenant, savoir, la science de la science et de l'ignorance, a-t-elle cet avantage que celui qui la possède apprend plus facilement tout ce qu'il lui plaît d'apprendre, et se représente toutes choses avec plus de clarté en les étudiant à la lumière de la science ? Peut-être lui permet-elle de mieux juger les autres sur ce qu'il a lui-même appris, tandis que ceux qui entreprennent de juger sans la sagesse le font sans profondeur ni solidité ?* (172 A, trad. p. 288.)

Cet argument, Socrate n'entreprend pas de le détruire; après l'avoir formulé il revient sur ce qu'il a déjà dit, puis il passe à la troisième partie de son argumentation : La science des sciences, même possible, même utile à quelque point de vue, demeurerait toujours incapable de nous procurer le bonheur, or c'est là la tâche fondamentale de la sagesse.

Je veux que la sagesse, telle que nous la définissons maintenant, exerce sur nous un empire absolu, eh bien que fera-t-elle pour nous avec tout son cortège de sciences ? (173 A, trad. p. 290)... *Allons même, si tu veux, jusqu'à accorder que la divination est la science de l'avenir; et que la sagesse, par son contrôle, nous met en garde contre les charlatans, et nous signale les vrais devins, ceux qui savent réellement ce qui doit arriver : eh bien, je conçois à merveille que l'espèce humaine, dans ces conditions, agira et vivra conformément à la science; la Sagesse, en effet, gardienne vigilante, ne permettrait pas à l'ignorance de se glisser dans nos travaux; mais pour vivre conformément à la science, vivrions-nous bien, et serions-nous heureux, voilà ce que je ne puis encore savoir, mon cher Critias.* (173 C, trad. p. 290.)

Il n'y a plus dès lors qu'à conclure : Pour être heureux, il ne faut vivre ni selon la science des sciences, ni selon une science quelconque, mais selon la seule science qui nous éclaire sur

les conditions du bonheur, savoir la science du bien et du mal. *Méchant,* s'écrie Socrate lorsque Critias en est convenu, *méchant qui me fais tourner depuis si longtemps dans un cercle. Eh! que ne m'avertissais-tu tout de suite que ce n'est pas de vivre selon la science qui procure le bonheur, ni même de réunir toutes les sciences à la fois, mais de posséder la seule science du bien et du mal? Mais voyons, cher Critias, si tu sépares cette science de toutes les autres, la médecine en sera-t-elle moins l'art de guérir? Le cordonnier en sera-t-il moins habile dans l'art de nous chausser? Le tisserand dans l'art de nous vêtir?...*

CRITIAS. — *Non sans doute.*

SOCRATE. — *Seulement, si cette science nous manque, aucune de ces choses n'arrivera à propos et de façon à nous être utile.*

CRITIAS. — *Tu dis vrai..*

SOCRATE. — *Et cette science, à ce qu'il paraît, n'est pas la sagesse, mais celle dont l'objet est de nous être utile; car elle n'est pas la science de la science et de l'ignorance, mais du bien et du mal; de telle sorte que, si c'est elle qui nous est utile, la sagesse doit être pour nous autre chose qu'utile.* (174 B, trad. p. 293).

Sur cette dernière démonstration par l'absurde, la discussion se rallume un instant, Critias soutenant que la science des sciences est nécessairement utile: *Comment,* s'écria-t-il, *la sagesse ne nous serait-elle pas utile? Si elle est essentiellement la science des sciences, elle domine donc toutes les autres sciences, et par conséquent, supérieure à la science du bien et du mal elle-même, elle ne peut ne pas nous être utile* (174 D, trad. p. 294).

Socrate rétorque en disant en substance que toutes les espèces d'utilité viennent respectivement d'une science correspondante, tandis qu'à la science des sciences ne correspond aucune espèce particulière d'utilité. Critias n'insiste plus, et.

après que Socrate a très clairement résumé son argumentation [1], le dialogue arrive à son terme.

. . . .

Autant la discussion qui porte sur l'idée de science des sciences est claire et franchement abordée, autant les débats qui la précèdent sont embarrassés et obscurs. Plus on essaie de serrer de près la pensée et le fil de l'argumentation, plus on se convainc de ce qu'a d'artificiel tout ce passage du dialogue. En veut-on une preuve entre d'autres ? Critias vient de définir la sagesse comme la science de soi-même. Socrate objecte que toute science procure un bien particulier et a un objet propre : quel bien procure la sagesse, quel est l'objet propre de cette science ? On s'attendrait à voir Critias répondre avec la plus grande facilité, et le plus justement du monde : la sagesse procure le bonheur, son objet propre est la connaissance de soi-même. Si Socrate, au lieu de vouloir embarrasser Critias, avait voulu le faire triompher, il n'aurait pu choisir deux questions plus favorables. Or, au lieu de répondre ainsi, Critias détourne ces questions comme si elles l'embarrassaient : la sagesse n'est pas une science comme une autre, et il en propose une nouvelle définition.

---

(1) Voici ce résumé : *Et cependant combien de suppositions n'avons-nous pas faites, que la raison désavoue ! Nous avons supposé qu'il existe une science de la science bien que la raison n'autorise ni ne permette une pareille conception. Et puis nous avons supposé que cette science connaît aussi les objets des autres sciences, bien que la raison ne le permette pas non plus ; mais nous voulions que le sage pût savoir qu'il sait ce qu'il sait, et qu'il ne sait pas ce qu'il ne sait pas. Et certes nous avons agi libéralement en faisant cette dernière concession, puisque nous n'avons pas considéré qu'il est impossible de savoir en quelque manière ce qu'on ne sait absolument pas. Car nous admettions qu'il savait qu'il ne savait pas, ce qui paraît plus déraisonnable que tout ce qu'on pourrait imaginer. Eh bien, en dépit de notre complaisance et de notre facilité, notre recherche n'a pas réussi à trouver la vérité ; on dirait plutôt qu'elle s'est jouée de la vérité, et quelle que soit la définition de la sagesse que nous ayons inventée en commun, elle nous l'a toujours insolemment montrée dépourvue d'utilité.* (175 B., trad. p. 296.)

Des trois définitions de la sagesse que Critias propose, les deux premières sont proches parentes l'une de l'autre : faire ce qui nous est propre, se connaître soi-même ; mais la troisième nous transporte brusquement dans un tout autre ordre d'idées, elle nous introduit dans la notion de science des sciences.

Il semble que ces remarques nous mettent sur la voie pour comprendre à la fois la nature des controverses préliminaires du *Charmide*, et les causes de leurs singularités.

C'est un procédé auquel Platon est très fidèle, d'avancer une succession de définitions de moins en moins élémentaires avant d'arriver à celle dont la critique constitue l'objet principal du dialogue. On progresse ainsi dans le *Lachès* à travers la série des définitions du courage ; le *Grand Hippias* présente de même une succession graduée de prétendues définitions de la beauté. Dans le *Charmide* Platon avait besoin d'une série de définitions de la sagesse ; pour les obtenir il se sera avisé d'en extraire deux d'un même corps de doctrine. Le « faire ce qui nous est propre » (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) n'est qu'un aspect de la théorie du γνῶθι σεαυτόν : nous devons agir conformément à notre nature, et pour y arriver, il nous faut nous connaître.

Que ces deux définitions soient tirées de la doctrine de Prodicus, c'est ce dont on ne saurait douter. Les distinctions que fait Critias entre πράττειν, ποιεῖν, ἐργάζεσθαι viennent de Prodicus, et Socrate le dit assez clairement : *car j'ai entendu Prodicus faire mille et mille distinctions entre les mots.* (163 D, trad. p. 265.) Un peu plus haut le même Socrate s'est exprimé ainsi : *Il n'a guère réfléchi au sens des mots celui qui a dit que la sagesse consiste à faire ce qui nous est propre.* (161 C, trad. p. 260.) Comme c'est Prodicus qui est l'auteur de cette définition, Socrate veut forcer Critias à se récrier : « Comment, Prodicus, l'homme des définitions, le

dictionnaire vivant n'aurait pas réfléchi au sens de ces mots ! » Et c'est à peu près ce qui arrive un peu plus loin.

Si l'on tient compte du fait que dans la partie principale du *Charmide*, la réfutation de la science des sciences, Socrate défend pour son propre compte le point de vue de Prodicus, qui fait consister la Philosophie dans la science particulière du bien, on s'expliquera l'embarras des controverses préliminaires, où c'est Critias adversaire de Socrate, qui soutient successivement deux idées du même Prodicus. Socrate ne peut guère réfuter à fond des aspects de la doctrine qu'il va bientôt soutenir lui-même. Aussi ne le fait-il pas : du γνῶθι σεαυτόν il ne conteste rien, il réfute au contraire le « faire ce qui nous est propre », mais il ne le fait qu'en en travestissant le sens et en affectant de l'interpréter comme « faire nos propres affaires sans nous ingérer dans celles d'autrui. »

L'équivoque de la première partie de la discussion achève de s'éclairer lorsqu'on a aperçu que le personnage de Critias après avoir été l'écho des idées de Prodicus par ses deux premières définitions, devient brusquement, avec sa troisième définition, le représentant d'une doctrine toute différente.

A partir de ce moment, c'est au tour de Socrate à s'identifier avec Prodicus. Retranché dans les idées de ce penseur comme dans une forteresse, il va accabler une théorie adverse que Critias représente. Cette théorie, est-il besoin de le dire ? c'est l'idée chère au grand logicien, Hippias, rival de Prodicus, le grand moraliste.

Nous ne fatiguerons point le lecteur par l'exposé détaillé de tous les menus indices qui permettent de reconnaître que la controverse principale du *Charmide* oppose des thèses de Prodicus à des thèses d'Hippias sur la nature de la Sagesse. Une lecture attentive de nos chapitres précédents suffit, si nous ne nous abusons point, à le faire sentir. Hippias, l'encyclopédiste que nous révèlent les *Dissoi Logoi* et les deux dialogues qui portent son nom, qui entrevoit confusément l'idée d'une mé-

thode universelle, ou du moins d'une liaison organique de toutes les connaissances, Hippias a dû concevoir la philosophie comme une réflexion sur les sciences, comme la recherche de leurs principes communs. Encyclopédiste comme Descartes et Leibniz, mathématicien et moraliste comme Comte, il a dû, sous la poussée des objections, chercher dans son système la place de la science de la vertu ; il a dû conclure que la sagesse ou vertu méthodique n'était qu'un aspect particulier, ou, si l'on veut, une application du savoir intégral.

Sans doute, dans une polémique avec Prodicus, reconnaissant que la sagesse a comme condition la connaissance de soi-même, il a proclamé que cette connaissance se déduit de la science des sciences, ou y est impliquée. C'est ce qui transparaît dans un passage de la grande discussion du *Charmide*, où Critias déduit la connaissance de soi-même de la science des sciences... *Si un homme possède la science qui se connaît elle-même*, dit Critias, *il faut bien qu'il soit de même nature que ce qu'il possède. Quelqu'un a-t-il la vivacité, il est vif; la beauté, il est beau; la science, il est savant. Que s'il a la science qui se connaît elle-même, il faudra qu'il se connaisse lui-même.* (169 D, trad. p. 280.)

Par ce passage, qui rappelle le § 8 des *Dissoi Logoi* jusque dans l'allure de l'expression, par la réponse de Socrate et par d'autres endroits encore, on voit bien que l'on touche ici le nœud de la controverse. L'un voit dans la connaissance de soi l'objet de la sagesse, indépendante de toute autre science, l'autre n'y voit qu'un aspect et un cas particulier d'une science intégrale.

Hippias a dû lutter aussi pour l'utilité de sa science supérieure, dans laquelle ses contradicteurs ne voyaient qu'une spéculation superflue. Nous avons vu Socrate exprimer spontanément l'idée que la science des sciences pourrait avoir une utilité pédagogique ; *peut-être*, dit-il, *la science de la science et de l'ignorance a-t-elle cet avantagge que celui qui la possède*

apprend plus facilement tout ce qu'il lui plaît d'apprendre, etc. (172 A, trad. p. 288.)

Cet argument, où l'on voit poindre l'idée d'une méthode universelle, et que Socrate n'énonce que comme pour le prévenir, sans le réfuter, ressemble beaucoup à ce que le même Socrate avance dans le *Phèdre* à propos des conditions de la haute éloquence. Périclès, disait-il, n'a dû la primauté comme orateur qu'à la pratique de ces sciences si méprisées comme inutiles, auxquelles Anaxagore l'avait initié. Il ajoutait que l'orateur ne saurait parvenir à un haut degré d'excellence sans un immense labeur. On se rappelle que dans ces passages du *Phèdre* nous avons cru trouver l'inspiration d'Hippias. Si quelqu'un, au V[e] siècle, s'est élevé à l'idée de la science indépendante de toute fin préconçue, a su voir la science d'abord, quitte à plaider ensuite ses nombreuses utilités, c'est Hippias. Par là le sophiste d'Elis apparaît comme un précurseur d'Aristote : ce n'est pas la dernière fois que le rapprochement de ces deux penseurs s'imposera à notre attention.

Prodicus, au contraire, aura été avant tout un moraliste utilitaire — au sens le plus noble de ce mot. Ce n'est pas autant la science qui l'intéresse, que les moyens, quels qu'ils soient, de rendre la vie heureuse et bien ordonnée. Si l'essence de la sagesse est la science, c'est cette partie seulement de la science qui nous fait connaître le bien et le mal. Et encore cette science particulière du bien et du mal, il a cru pouvoir en préciser le caractère et les limites, il a jugé son domaine suffisamment circonscrit par la connaissance de soi-même. Il a dû apercevoir que le bonheur se trouvant pour l'homme dans l'activité conforme à sa nature, il lui importait de connaître cette nature afin d'en déduire ce qu'il lui convient de fuir et de rechercher.

Telle semble être la doctrine au nom de laquelle parlent dans le *Charmide* Critias d'abord, puis Socrate contre ce même Critias. Notre dialogue achève par là de déterminer cette morale de Prodicus au sujet de laquelle le *Lachès*, le

Protagoras [1], le dialogue *Du Juste*, le *Ménon* et l'*Euthydème* nous ont fourni tant de données concordantes.

Mais peut-être cependant nous reprochera-t-on de n'avoir pas assez démontré que dans la controverse révélée par le *Charmide* l'adversaire d'Hippias, le moraliste utilitaire auquel Socrate s'identifie, fut Prodicus. Cette démonstration, on la trouvera plus formelle que dans tout ce que nous avons avancé jusqu'ici, dans l'étude des dialogues non platoniciens que nous allons entreprendre. Mais avant de quitter Platon pour la durée d'un chapitre, il nous reste à faire un rapprochement entre le *Charmide* et l'*Euthydème*.

Il s'agit, cette fois encore, des passages où Socrate interroge Clinias sur la sagesse, pour montrer aux sophistes Euthydème et Dionysodore ce qu'ils devraient faire et ce qu'ils ne font point. A quiconque veut bien relire ces parties de l'*Euthydème* au sortir d'une lecture du *Charmide*, il saute aux yeux que Platon s'inspire dans les deux dialogues des mêmes auteurs et des mêmes écrits.

On se rappelle que Socrate se propose d'abord de faire comprendre à Clinias que la sagesse, art d'atteindre au bonheur, consiste essentiellement dans la science ; la sagesse, science de l'utile, apprend à se servir des biens que l'on a ou de ceux que peuvent nous procurer les autres sciences. Lorsque Clinias en est convenu, Socrate engage les deux sophistes à continuer d'entretenir le jeune homme sur le même sujet ; *au moins*, leur dit-il, *suppléez ce qui manque à mon discours en faveur de ce jeune garçon, et enseignez-lui s'il faut qu'il apprenne*

[1] Dans un passage de ce dialogue évidemment inspiré de Prodicus, nous lisons : *Etre inférieur à soi-même* (τὸ ἥττω εἶναι αὑτου) *ce n'est donc pas autre chose qu'être dans l'ignorance ; et être supérieur à soi-même n'est autre chose qu'avoir la science.* (358 C, trad. p. 99.) Ces formules, très inutiles dans le *Protagoras*, se retrouvent ailleurs, et régulièrement dans des passages d'inspiration prodicienne ; elles se rapportent, selon toute apparence, à l'idée que l'objet de la science du bien se résume dans la connaissance de soi-même.

toutes sortes de sciences, ou s'il n'a besoin que d'une seule pour être homme de bien et heureux, et quelle est cette science. (282 D, trad. p. 353.)

A la fin du *Charmide* Socrate s'écriait : *Eh! que ne m'avertissais-tu tout de suite que ce n'est pas de suivre selon la science qui procure le bonheur, ni même de réunir toutes les sciences à la fois, mais de posséder la seule science du bien et du mal... si cette science nous manque, aucune de ces choses (les choses que les autres sciences procurent) n'arrivera à propos et de façon à nous être utile.* (174 B, trad. p. 293.)

Les deux sophistes n'ayant répondu à l'invitation de Socrate que par leurs plaisanteries coutumières, Socrate entreprend lui-même de chercher avec Clinias quelle est la nature propre de la science du bonheur. *Où en étions-nous donc demeurés, Clinias ? dis-le moi, je te prie; n'est-ce pas au point où nous tombions d'accord qu'il faut nous adonner à la philosophie ? — Là même, répondit-il. — La philosophie, n'est-ce pas l'acquisition d'une science ? — Assurément. — Mais quelle science est-il à propos d'acquérir ? n'est-ce pas celle qui nous est profitable ? — C'est celle-là même.* (288 D, trad. p. 362.)

Il s'agit donc de savoir dans quelle science particulière la sagesse doit consister, étant entendu que cette science doit nous apprendre à profiter de ce que nous avons et de ce que les autres sciences peuvent nous procurer. *Il semble donc vrai aussi que nulle science, ni l'art de s'enrichir, ni la médecine, ni aucune autre n'est utile, si elle n'apprend à se servir de ce qu'elle fait ? — Il l'avoua. — Par exemple, celle qui nous rendrait immortels ne nous servirait de rien si elle ne nous apprenait à nous servir de l'immortalité, d'après tout ce que nous avons dit. — Nous en convînmes tous deux. — Nous avons donc besoin, mon beau Clinias, d'une science qui sache faire et sache user de ce qu'elle fait.* (289 A, trad. p. 362.)

Cette science n'est pas celle du faiseur de lyres, ni du faiseur de flûtes, ni celle de l'orateur; ces sciences-là nous

apprennent bien à faire quelque chose, mais non à nous en servir au mieux de notre bonheur. Ce n'est pas davantage l'art militaire, et Clinias lui-même se charge de dire pourquoi dans un passage remarquable que nous avons déjà eu l'occasion de signaler (1). Toutes les sciences ne font que fournir des données conformes à leur nature, mais ne dépassent pas ce point, comme le chasseur qui capture le gibier, mais ne le prépare ni ne le mange. *Les géomètres, les astronomes, les arithméticiens sont aussi tous des chasseurs; ils ne font point les figures et les nombres, ils les trouvent tout faits; et ne sachant pas s'en servir, les plus sages d'entre eux les donnent aux dialecticiens afin qu'ils les mettent en usage.* (209 B, trad. p. 364.)

On reconnaît sans hésitation que ce passage de l'*Euthydème* est bien construit sur le même fonds de données que la controverse du *Charmide*, mais combien différemment combinées !

L'idée générale appartient encore à Prodicus : La sagesse est science, c'est la science qui apprend à tout utiliser en vue du bonheur. Sur ce fondement prodicien une idée d'Hippias apparaît, que Clinias formule, l'idée d'une science qui a son point de départ dans les données de toutes les autres sciences.

Ainsi les deux conceptions de la science de la sagesse qui sont opposées dans le *Charmide*, dont l'une est réfutée au nom de l'autre, nous les trouvons, dans l'*Euthydème*, superposées ou même très habilement fondues en une seule ! Clinias, représentant Hippias, est en conformité de vues avec Socrate inspiré de Prodicus, avec ce même Socrate qui, dans le *Charmide*, a réfuté Critias, porte-parole d'Hippias !

Où chercher un exemple plus significatif de la manière de composer de Platon ? Les mêmes écrits des sophistes sont toujours devant lui ; il y puise, non pour exprimer ou défendre une doctrine unique, mais selon les nécessités littéraires du

(1) On en a lu la citation complète au ch. III, p. 92.

dialogue qu'il tient sur le métier. L'objet du *Charmide* est l'opposition des théories de Prodicus et d'Hippias sur la sagesse. Les deux sophistes sont d'accord pour voir dans la sagesse une science, mais diffèrent d'avis sur la nature de cette science. L'*Euthydème* au contraire est construit sur une opposition plus profonde; aux moralistes qui tiennent que la sagesse est science sont opposés des sceptiques qui raillent cette opinion. Nous avons déjà eu l'occasion d'apercevoir dans les frères Euthydème et Dionysodore des représentants de Gorgias, tournant en dérision toute prétention de traiter scientifiquement de la vertu. Ainsi l'*Euthydème* nous présente, selon toute probabilité, l'opposition des idées de Gorgias et de celles d'Hippias et de Prodicus unis cette fois dans la défense de la sagesse conçue comme science. C'est pourquoi les arguments qui, dans le *Charmide,* étaient opposés les uns aux autres, se superposent et se confondent dans l'*Euthydème.*

Au reste, Clinias nous apprend un détail dont le *Charmide* ne nous avait rien dit, c'est que cette science des sciences, supérieure aux sciences particulières et trouvant dans leurs résultats son objet propre, cette science s'appelle *dialectique.* Ainsi Platon passe son nom sous silence lorsqu'il la combat, cette notion qu'il exalte ailleurs si magnifiquement, et dont la postérité docile n'a fait honneur qu'à Socrate et à lui !

CHAPITRE VII

De quelques dialogues pseudo-platoniciens.

S'IL y a dans le recueil des œuvres de Platon plus d'un dialogue suspecté que nous avons proposé de retenir comme authentique, il en est d'autres à l'égard desquels nous ne nous sentons aucune velléité de faire de même. On peut tenir pour avéré que l'*Eryxias*, l'*Axiochus*, les *Rivaux*, le *Premier Alcibiade* sont des écrits socratiques auxquels Platon n'a point mis la main. Mais il ne s'ensuit de là ni que ces dialogues soient sans valeur, ni qu'ils puissent être négligés dans l'étude des problèmes socratiques.

Une abondante littérature a d'ailleurs été consacrée à ces écrits redevenus anonymes, et des résultats aussi intéressants qu'incontestables sont désormais acquis. Il suffit pour s'en rendre compte de lire les pages que Dittmar consacre aux rapports de dépendance qui rattachent le *Premier Alcibiade* à Platon, à Xénophon, à Antisthène et surtout à Eschine (1). Mais les recherches critiques me semblent s'être confinées dans un seul ordre de questions : on s'efforce de rattacher les écrits socratiques apocryphes aux écrits socratiques authentiques; autrement dit, dans la recherche des sources des dialogues d'auteurs inconnus, on s'arrête au IVe siècle. On voit dans les œuvres de Platon, d'Eschine, d'Antisthène une littérature socratique originale ou de première main, et dans les

(1) H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos*, III, 3, pp. 97 sqq.

écrits apocryphes une imitation ou une littérature de seconde main. Au delà, il y a Socrate, source première, point de départ unique et suffisant.

Tout autre est naturellement notre point de vue. Etant donné le plus tardif des écrits socratiques, il est certes intéressant de savoir à quels dialogues plus anciens tels que ceux de Platon ou d'Eschine son auteur a emprunté des idées ou des tours littéraires ; mais il y a lieu de se demander en outre si cet auteur n'a pas puisé aux mêmes sources que ses prédécesseurs. Il a pu lire, lui aussi, tel écrit de Prodicus ou de Protagoras, ou s'il ne l'a pas fait, il a pu, conscient ou non, prendre dans Eschine ou Antisthène ce que ceux-ci ont pris dans Protagoras, Gorgias ou Prodicus.

Et s'il en est ainsi, les dialogues tardifs ne nous permettent pas seulement de restaurer en partie l'œuvre perdue des Eschine et des Antisthène, ils nous aident aussi à reconstituer la spéculation du Ve siècle de la même manière exactement que le font les dialogues dits authentiques.

Enfin, si les dialogues apocryphes ont pour source première les écrits du Ve siècle, et si en même temps il est incontestable qu'ils doivent à Eschine et à Antisthène au moins autant qu'à Platon et à Xénophon, une conclusion de grande importance s'impose : c'est que tous les socratiques se sont trouvés d'accord pour exploiter de la même manière le trésor de la pensée du Ve siècle, pour voiler ou pour ne reconnaître que partiellement les sources auxquelles ils puisaient, et pour enrichir le héros de la pensée athénienne de la dépouille des penseurs de toute la Grèce. La formule du dialogue socratique trouvée par l'un d'eux, tous les autres s'en sont saisis, et c'est par cette curée philosophique, non par le génie de Socrate, que s'explique l'unité de la littérature socratique.

. . . .

Trois dialogues, l'*Eryxias*, les *Rivaux*, le *Premier Alcibiade*,

nous paraissent présenter, dans l'expression comme dans la pensée, de telles analogies que c'est presque une conviction chez nous qu'ils sont du même auteur. Peut-être pourra-t-on y joindre l'*Axiochus*, et nous y inclinerions quant à nous. Cet écrit, que les auteurs les plus récents rejettent très bas, au IIe siècle, fait carrément de Socrate le simple écho des discours de Prodicus ; il servirait par là nos thèses. Toutefois si l'*Axiochus* réflète réellement des idées de Prodicus, il est de peu de secours dans l'étude des problèmes socratiques, son contenu n'ayant guère de rapport ni avec celui des trois dialogues dont nous l'avons rapproché, ni avec la matière des dialogues dûment platoniciens. Nous pouvons donc négliger l'*Axiochus* sans nous prononcer sur sa provenance, l'époque de sa rédaction ou sur son rapport aux trois dialogues sur lesquels se concentre notre attention.

Plusieurs auteurs ont déjà relevé l'étroite analogie qui existe entre certains passages du *Premier Alcibiade* et un chapitre des *Mémorables* de Xénophon (l. IV, ch. II (1). Cette remarque doit être étendue à tout le groupe formé par le *Premier Alcibiade*, les *Rivaux* et l'*Eryxias*. Ce n'est pas à dire que ces dialogues s'inspirent de Xénophon ; bien au contraire, les idées et les traits qui leur sont communs avec cet auteur, ils les présentent avec plus de développement ou de relief que Xénophon lui-même. On se ferait scrupule de proposer le rapport inverse, car il est au moins possible que ces dialogues soient notablement plus récents que les *Mémorables*.

Il reste que nos trois écrits et le chapitre II du livre IV des *Mémorables* s'inspirent d'une source commune. Cette source ne peut consister que dans des écrits de Prodicus, ou de quelque auteur qui s'inspire de ceux-ci. C'est ce dont nous avons à nous assurer.

---

(1) Cf. ABS, *de Alcibiade*, d'après Dittmar, p. 131.

I. — L'*Eryxias*.

Le lecteur habitué à ce mélange inimitable de fini dans le détail et d'aisance dans l'allure que présentent les moindres morceaux de Platon, sera enclin à se montrer sévère pour les maladresses et les négligences qui se font sentir dans un écrit tel que l'*Eryxias*. Il ne faudrait pas cependant méconnaître ce qu'il nous offre d'ingénieux et d'intéressant. S'il est de toute évidence un pastiche de Platon pour la forme, il s'en faut qu'il en soit un pour le fond, et cette remarque est vraie aussi des *Rivaux* et du *Premier Alcibiade*.

L'*Eryxias* traite de la question de savoir de quelle manière la richesse est réellement un bien ; *qu'y a-t-il, en effet, de plus important que de savoir le cas qu'il faut faire des richesses, si elles sont utiles ou non ?* (396 B, trad. p. 315.)

Quant à la théorie qui sert à résoudre cette question, on peut l'appeler une théorie de l'utilité relative. Les choses n'ont de valeur que par leur utilité, mais l'utilité n'est pas une quantité constante ou absolue, elle varie comme les besoins sur l'existence desquels elle est tout entière fondée. Elle dépend non de la nature de la chose, mais des conditions de son emploi. D'où il suit que les choses ne sont désirables pour chacun de nous, ne sont des biens ou des richesses véritables, que dans la mesure où nous savons nous en servir selon notre avantage réel. Le plus riche n'est pas celui qui possède le plus, mais celui qui tire le plus de profit des biens qui sont à sa portée. Il s'ensuit encore que la sagesse est la science de l'appréciation de la valeur réelle des choses, de leur utilité relative, et qu'enfin celui qui possède cette science est toujours riche.

— *L'or, l'argent, et toutes les choses qui passent pour être des biens ne seraient donc utiles qu'à celui-là seul qui sait*

comment il faut s'en servir. — C'est vrai. — Or précédemment il nous a semblé que le propre de l'homme bon et honnête, c'est de savoir quel usage il convient de faire de chacune de ces choses ? — En effet. — Les hommes bons et honnêtes seraient donc les seuls auxquels ces choses seraient utiles, puisqu'ils en savent seuls l'usage; et si elles ne sont utiles qu'à eux, il est évident qu'elles ne sont des biens que pour eux... De sorte que donner la science à un homme, c'est du même coup l'enrichir. (403 C, trad. p. 328.)

On le voit, l'*Eryxias* est développé sur un fonds d'idées que nous avons rencontrées bien souvent, particulièrement dans le *Charmide* et dans l'*Euthydème,* et dont chaque fois nous avons cru reconnaître l'origine prodicienne. Mais nulle part, chez Platon, la théorie ne fait l'objet d'un exposé aussi complet, ne paraît en quelque sorte aussi directement transposée d'un discours ou d'un traité de morale dans un dialogue ; en même temps, nulle part la présomption qu'elle est de Prodicus ne s'impose davantage.

Nous avons reconnu que l'auteur de l'*Eryxias* imite Platon, au moins dans la forme. Il semble que ce soit le *Charmide* qu'il ait sous les yeux au moment d'écrire ; on trouve, en effet, dans l'*Eryxias* le personnage de Critias sous un aspect analogue à celui sous lequel il paraît dans le *Charmide.* Il interrompt ici Eryxias de la même façon que nous l'avons vu se substituer au jeune Charmide, et c'est lui qui, dès lors, soutient la thèse que les richesses, comme les autres biens, sont un mal pour celui qui ne sait pas s'en servir. Critias fait ainsi figure de disciple de Prodicus dans l'*Eryxias* comme dans la première partie du *Charmide.*

Mais lorsque Critias a triomphalement justifié sa thèse, Socrate lui dit : *Ces raisonnements... je les ai entendus dernièrement au Lycée, de la bouche d'un habile homme, Prodicus de Céos ; mais ceux qui étaient là jugèrent qu'il disait des riens, et n'ajoutèrent aucune foi à ses paroles. Et alors, un*

tout jeune homme s'avança, s'assit près de lui, babillant, raillant, insistant pour que Prodicus développât les raisons de ce qu'il avait avancé. Et je vous prie de croire qu'il eut un peu plus de succès que Prodicus. (397 C, trad. p. 317.)

Socrate raconte ensuite la dispute de Prodicus et du jeune homme; il est nécessaire de la reproduire en entier, à cause de certains passages trop significatifs pour être omis et trop obscurs pour être résumés.

Le jeune homme demanda en quoi la richesse est un mal, en quoi un bien. Prodicus, comme tu viens de le faire, dit que la richesse pour les hommes vertueux et honnêtes, qui savent l'usage qu'il en faut faire, est un bien, et pour les méchants qui ne le savent pas, un mal. Il en est ainsi de toutes choses, ajouta-t-il. Tant valent ceux qui en font usage, tant valent les choses elles-mêmes. Il est bien vrai ce vers d'Archiloque

Les sages le sont dans tout ce qu'il leur arrive de faire.

— De sorte que, dit le jeune homme, si on me rendait sage de cette sagesse qui est celle des gens de bien, ce serait une nécessité que toutes choses devinssent bonnes pour moi, quoique, par rapport à elles, on n'eût rien fait pour me rendre habile, d'ignorant que j'étais! Par exemple, si on faisait de moi un grammairien, ce serait une nécessité que toutes choses devinssent grammaticales pour moi, et si on faisait de moi un musicien, musicales. De même, si tu fais de moi un homme de bien, tout deviendra bon pour moi.

Prodicus repoussa les premières propositions et accepta la dernière. — Te semble-t-il, demanda le jeune homme, que l'homme est l'artisan des bonnes actions, comme il l'est de la maison qu'il construit? Ou bien est-il nécessaire qu'elles restent jusqu'à la fin telles qu'elles ont été dès le commencement, soit bonnes, soit mauvaises?

Devinant, je pense, où ce raisonnement devait le conduire, Prodicus, qui tenait à ne pas être vaincu devant tant de monde par un si jeune homme, car seul à seul il s'en serait peu soucié,

répondit, non sans beaucoup de finesse, que les bonnes actions sont l'ouvrage de l'homme. — Te semble-t-il, reprit le jeune homme, que la vertu soit de nature à être enseignée, ou serait-elle innée ? — Elle est de nature à être enseignée, répondit Prodicus. — Est-ce qu'il ne te paraîtrait pas insensé celui qui se bornerait à demander aux dieux de devenir grammairien, ou musicien, ou habile dans quelque autre art, tandis qu'il faut nécessairement apprendre ces arts des autres, ou les découvrir par ses propres recherches ?

Prodicus convint encore de cela. — Ainsi donc, reprit le jeune homme, toi, Prodicus, lorsque tu demandes aux dieux de t'accorder le bonheur et de te combler de biens, tu leur demandes simplement de devenir bon et honnête, attendu que, pour ceux d'entre les hommes qui sont bons et honnêtes, tout est bon, et tout mauvais pour les méchants. Si donc la vertu est de nature à être enseignée, tu m'as tout l'air de demander seulement aux dieux d'apprendre ce que tu ne sais pas.

Je dis alors, moi, à Prodicus, que ce n'était pas pour lui un petit avantage, ce qu'il venait d'apprendre là, s'il pensait qu'il suffit de demander aux dieux pour obtenir aussitôt. Si, marchant pas à pas dans la ville, tu pries les dieux de t'accorder des biens, tu ne sais seulement pas s'il dépend d'eux de t'accorder ce que tu sollicites. C'est comme si, allant frapper à la porte d'un grammairien, tu le conjurais de t'accorder la science grammaticale sans rien faire pour l'apprendre, dans l'espoir de devenir tout à coup et sans travail en état de remplir les fonctions de grammairien. En m'entendant parler de la sorte, Prodicus se mit en mesure de repousser l'attaque du jeune homme et de démontrer ce que tu exposais tout à l'heure : il s'indignait qu'on pût croire qu'il invoquait vainement les dieux. Mais le gymnasiarque s'avançant fit sortir Prodicus du gymnase. De tels discours, prétendait-il, ne peuvent être utiles aux jeunes gens ; or, s'ils ne leur étaient pas utiles, évidemment ils devaient leur être nuisibles.

Si je t'ai raconté cette scène, mon cher Critias, c'est afin de te faire voir comment les hommes se comportent à l'égard de la philosophie. Lorsque Prodicus tint ce discours, il parut tellement extravagant à ceux qui étaient là qu'on le bannit du gymnase; et toi, au contraire, à l'heure qu'il est, tu parais avoir si bien parlé que tu n'as pas seulement persuadé tes auditeurs, mais forcé tes adversaires de se ranger à ton opinion. Cela ressemble tout à fait à ce qui se passe dans les tribunaux. Deux hommes portent-ils le même témoignage, dont l'un paraît bon et honnête, et l'autre méchant, le témoignage du méchant ne persuade aucunement les juges, ils seraient plutôt portés à se déterminer dans le sens contraire; mais dès que l'honnête homme parle, on est tout de suite convaincu de la vérité de la déposition. Peut-être quelque chose d'analogue est-il arrivé aux auditeurs de Prodicus et aux tiens. Ils ont vu en Prodicus un sophiste et un bavard, et en toi un homme occupé aux affaires de l'Etat et digne d'une haute considération. Ils se sont dit ensuite que ce n'est pas tant aux discours qu'il faut regarder qu'à ceux qui les font, pour les apprécier. (397 E-399 C, trad. pp. 318-321.)

Le caractère de ce morceau lui fait une place à part de tout ce qui a été conservé de la littérature socratique. A lui seul, il suffirait à prouver que l'*Eryxias* n'est pas de Platon. On voit clairement que l'auteur écrit à une époque où la dépréciation des sophistes est un fait accompli, ancien et traditionnel, sur lequel on ne peut plus rien. « On a vu, lisons-nous, en Prodicus un sophiste et un bavard... » Ainsi ne se serait pas exprimé Platon, car si celui-ci, comme nous le verrons de reste, n'a nullement l'initiative du dénigrement des sophistes, il écrit à un moment où leur abaissement n'est pas encore définitif, et c'est lui et ses émules qui achèvent de le consacrer (1).

(1) Ajouter que le Critias de l'*Eryxias* est « un homme occupé des affaires de l'Etat » tandis que le Critias du *Charmide*, que l'*Eryxias* imite, est un jeune homme. Charmide, en effet, son contemporain à quelques années près, est encore un enfant.

S'il est d'une époque plus tardive que les socratiques de la première heure, l'auteur paraît cependant avoir connu de connaissance personnelle les écrits de Prodicus ; il s'en inspire pour ses propres compositions, tout en imitant Platon dans la forme. Et c'est le rapprochement des écrits de Prodicus et de ceux de Platon qui semble avoir suggéré notre passage : Ces théories morales qui valent aux dialogues socratiques un si éclatant succès, une popularité si bien assise, un Prodicus les a soutenues et développées le premier, et n'a recueilli, nonobstant, que le mépris et la dérision. Il est donc vrai que nous n'apprécions une théorie que selon l'estime où nous tenons celui qui nous la propose ?

N'y a-t-il pas là comme un sentiment précurseur de quelques-uns de ceux qu'éveillent nos propres recherches, une sorte de remords d'un socratisant informé et conscient ?

L'attitude de Prodicus, dans la scène du gymnase, forcé qu'il est de se défendre publiquement contre les attaques moqueuses d'un jeune homme ressemble fort à celle de Protagoras luttant dans le dialogue de ce nom contre le jeune Socrate. On se rappelle que dans le *Protagoras* Socrate a commencé par se déclarer partisan de l'idée que la sagesse ne peut être enseignée ; on se souvient aussi des raisons que nous avons de penser que ce scepticisme pédagogique a été le fait de Gorgias. Ici le jeune homme triomphe de Prodicus par des arguments qui, de même que ceux d'Euthydème et de Dionysodore, pourraient bien remonter à Gorgias se moquant de Prodicus : si tout est bon pour le sage, tout est grammairien pour le grammairien. Quant au second de ces arguments, il nous reporte au thème εἰ διδακτόν, dont nous savons qu'il fit l'objet d'un débat entre Gorgias et Prodicus.

Au reste les passages où le jeune homme fait valoir ses arguments sont obscurs ; on y sent des résumés laborieux et maladroits. Si, comme nous le pensons, ces idées sont de Gorgias, à coup sûr celui-là les aura exprimées autrement. Il est

possible que le second argument ait été primitivement dirigé contre la possibilité d'enseigner la sagesse. Si la sagesse est une science susceptible d'être apprise, il est sacrilège ou ridicule de demander aux dieux de nous la donner, car c'est leur demander d'avoir une science infuse. Toute science peut et doit s'acquérir par un apprentissage, c'est-à-dire par des moyens humains. L'argument ainsi présenté découle naturellement de la thèse, reprise par Platon dans le *Ménon*, que la sagesse est, non une science, non une qualité innée, mais un don des dieux. Cette thèse aura été celle de Gorgias vue sous son aspect sérieux.

L'hypothèse que nous avons ici une nouvelle réminiscence des polémiques de Gorgias et de Prodicus sur la nature et l'enseignement de la vertu est donc assez probable pour qu'on la formule. Elle confirme l'attribution de la sagesse-science à Prodicus, de même que l'*Eryxias*, dans son ensemble, est une confirmation explicite de nos conjectures sur le rapport de Prodicus à Platon, une preuve fournie par un auteur qui n'est pas Platon, que la morale socratique n'est autre que la morale de Prodicus.

II. — Les *Rivaux* (Ἐρασταί).

Dans ce petit dialogue, qui manque de nerf, mais non d'intérêt ni de substance, le nom de Prodicus n'est pas prononcé, mais le sujet nous reporte au grand débat du *Charmide*, et Socrate y défend la même thèse qui nous a paru être celle de Prodicus en polémique contre Hippias. Et cette fois nous retrouvons les idées essentielles dans l'ordre primitif que Platon a bouleversé. On se rappelle que dans le *Charmide* c'est Critias qui préconise le γνῶθι σεαυτόν lors des escarmouches préliminaires, et qu'il n'en est plus question qu'indirectement dans le grand débat sur la question de savoir

si la philosophie est la science des sciences ou la science du bien et du mal. Dans les *Rivaux,* dialogue moins travaillé que le *Charmide,* on voit l'idée que la sagesse ou philosophie se borne à la science morale et l'idée qu'elle est la connaissance de soi-même constituer deux aspects d'une seule et même doctrine.

Comme dans le *Charmide* la question posée est : qu'est-ce que la philosophie ? et à propos de cette question le dialogue est destiné à réfuter l'idée que la philosophie est la connaissance encyclopédique.

La philosophie te semble donc une belle chose ? dis-je (c'est Socrate qui rapporte sa conversation avec un adolescent) — *Assurément, répondit-il. — Quoi donc, repris-je, crois-tu que l'on puisse savoir si une chose est belle ou laide sans savoir auparavant ce qu'elle est ? — Non. — Eh bien! sais-tu ce que c'est que philosopher ? — Sans doute, je le sais. — Qu'est-ce donc, lui demandai-je. — Ce n'est autre chose, me répondit-il, que ce que Solon a dit quelque part :*

Je vieillis en apprenant tous les jours.

Il me semble, en effet, que celui qui veut être philosophe doit apprendre tous les jours quelque chose, et dans sa jeunesse, et dans sa vieillesse, afin de savoir en cette vie le plus de choses possible. (133 B, trad. p. 121.)

Si la philosophie était la pratique simultanée de toutes les sciences, il arriverait que le philosophe serait, dans chaque science, moins savant que le spécialiste, de même que celui qui s'adonne au pentathle ne saurait l'emporter à la course sur celui qui n'est que coureur, ni à la lutte sur l'athlète qui ne s'exerce qu'à lutter. L'idéal du philosophe serait donc d'être le second en tout. Il s'ensuivrait que le philosophe serait un homme inutile, puisque en chaque science mieux vaudrait avoir recours au spécialiste. Or, non seulement le philosophe doit être utile, mais le plus utile des hommes.

La philosophie ne saurait donc être cette stérile encyclopédie, et en effet, elle est autre chose. C'est ce que Socrate va faire comprendre à son jeune interlocuteur. *Mais prends garde, mon cher... que philosopher ne soit tout autre chose que de se mêler des arts et passer sa vie dans des occupations et des études nombreuses; car cela me paraît assez bas, et l'on appelle manœuvres ceux qui s'appliquent ainsi aux arts. Au reste, pour mieux savoir si je dis vrai, réponds-moi encore. Qui sont ceux qui savent bien corriger les chevaux? Sont-ce ceux qui les rendent meilleurs ou d'autres?* (137 B, trad. p. 128).

Ces derniers mots sont le commencement d'une de ces inductions socratiques (ἐπακτικοὶ λόγοι), d'ailleurs assez confuse, d'où il résulte que s'il existe un art de rendre les hommes meilleurs, il n'est autre que l'art de les corriger, c'est-à-dire l'art du juge, ou la justice. Or, pour corriger les hommes, il faut être apte à reconnaître leurs défauts et leurs qualités, c'est-à-dire à distinguer les bons et les mauvais; et si l'on est capable d'un tel discernement pour la pluralité des hommes, à plus forte raison l'est-on pour un seul, particulièrement pour soi-même. Celui donc qui sait rendre les hommes meilleurs se connaît nécessairement lui-même.

Mais se connaître, c'est être sage, se méconnaître, c'est être insensé. Il est ainsi démontré que la justice, impliquant la connaissance de soi-même, coïncide avec la sagesse.

D'ailleurs la justice renferme dans son objet et la politique ou la science du gouvernement (art royal), et l'économique ou l'art du maître de maison. *Il me semble donc que roi, politique, économe, maître, juste et sage ne sont qu'une même chose; et que la royauté, la politique, l'économie, la sagesse et la justice ne sont qu'un seul et même art? — Cela est évident.* (138 B, trad. p. 131.)

Cette énumération fait le tour du domaine de la philosophie; celle-ci n'a pas pour objet l'universalité du savoir, mais ce que

nous appellerions les sciences sociales ; et son noyau c'est la morale ramenée à la connaissance de soi-même. Si nos hypothèses sont fondées, le petit dialogue des *Rivaux*, plus explicite que le *Charmide*, nous fait voir qu'à la science universelle d'Hippias, Prodicus a dû opposer l'idée d'une synthèse des sciences sociales, conçue d'ailleurs comme peut le faire un penseur qui est un moraliste avant tout. A Prodicus remonterait l'idée de l'unité des *sciences politiques et morales*.

III. — Le *Premier Alcibiade*.

Lorsqu'on aborde le *Premier Alcibiade* tout de suite après l'*Eryxias* et les *Rivaux*, on oublierait aisément qu'on est passé à une lecture nouvelle, tellement demeurent identiques le ton, les procédés et les idées. Mais si ces trois écrits sont de la même inspiration, voire du même auteur, à coup sûr le *Premier Alcibiade* est le plus important des dialogues apocryphes et l'un des monuments les plus respectables de la littérature socratique.

Dans le passage des *Mémorables* que nous avons déjà rapproché du *Premier Alcibiade*, on voit Socrate convaincre son jeune interlocuteur Euthydème de son ignorance en tout ce qui concerne les affaires publiques, et de la présomption dont il fait preuve en se jugeant apte à diriger l'Etat. Socrate fait de même ici avec Alcibiade, mais d'une manière plus appuyée. Il lui démontre et son ignorance et le néant de sa condition à l'égard de la grandeur de ses prétentions, qui ne vont à rien moins qu'à être le premier, non dans l'Etat seulement, mais dans le monde entier.

Ce dont il s'attache d'abord à convaincre Alcibiade, c'est de son ignorance de la nature du juste et de l'injuste. Obligé de se rendre sur ce point, Alcibiade allègue que la connais-

sance du juste est de peu d'importance pour l'homme d'Etat, attendu que les débats politiques ne roulent point sur le juste : *Mais je m'imagine, Socrate, que les Athéniens et tous les autres Grecs examinent très rarement dans les assemblées ce qui est le plus juste ou le plus injuste; car ils sont persuadés que cela est très clair. Ainsi, sans s'amuser à cette recherche, ils vont uniquement à ce qui est le plus utile : et l'utile et le juste sont fort différents, puisqu'il y a toujours eu des gens qui se sont fort bien trouvés d'avoir commis de grandes injustices, et d'autres qui, pour avoir été justes, ont très mal réussi.* (113 D, trad. p. 163).

Cette réplique d'Alcibiade est l'occasion d'une démonstration soignée de l'identité de l'utile et du juste.

SOCRATE. — *Réponds-moi donc; et si tu ne dis pas de toi-même que le juste est toujours utile, je consens que tu ne le croies jamais sur la foi d'un autre.* (114 E, trad. p. 166.)

SOCRATE. — *Te souviens-tu de ce que nous avons dit en parlant de la justice et dont nous sommes convenus ?*

ALCIBIADE. — *Nous sommes convenus, ce me semble, que les actions justes sont nécessairement honnêtes.*

SOCRATE. — *Et ce qui est honnête est bon ?*

ALCIBIADE. — *Oui.*

SOCRATE. — *Et ce qui est bon est utile ?*

ALCIBIADE. — *Oui.*

SOCRATE. — *Par conséquent, Alcibiade, tout ce qui est juste est utile ?*

ALCIBIADE. — *Il me le semble.* (116 C, trad. p. 173.)

Non seulement Alcibiade ignore la nature du juste, de l'honnête, du bon et de l'utile, mais avant cette conversation il s'imaginait la connaître. Il ne se rendait donc aucun compte de ce qu'il savait et de ce qu'il ne savait pas. Or c'est la pire de toutes les ignorances que de ne savoir pas même qu'on ignore. Celui qui sait qu'il sait agit en toute sûreté, sans danger d'erreur ; celui qui sait qu'il ignore s'abstient d'agir et

évite ainsi toute faute, mais celui-là ne saurait l'éviter et y tombe à coup sûr qui, s'imaginant savoir ce qu'il ne sait pas, entreprend ce qu'il lui est impossible de mener à bien.

Alcibiade, pleinement convaincu de son insuffisance, se trouve d'accord avec Socrate sur la nécessité de travailler à son amélioration. Comment parvenir à se rendre meilleur ? La réponse à cette question est le sujet propre du *Premier Alcibiade*. Tout perfectionnement a pour principe et pour fondement la connaissance de soi-même.

Ce n'est pas sans détour que Socrate arrive à en convaincre Alcibiade. Celui-ci n'a qu'un but : exceller dans l'art de gouverner les hommes. Soit, mais en quoi consiste cet art ? C'est ce que Socrate consent à examiner. Alcibiade prétend que l'art du gouvernement se résume à faire régner la concorde ou l'amitié; mais les questions que Socrate lui pose le conduisent à des embarras et à des contradictions dont il se désespère. Socrate l'encourage à se laisser conduire; la piste de la concorde est abandonnée et l'interrogatoire recommence.

En quoi consiste l'art de se rendre meilleur ? Pour le pratiquer il ne suffit pas d'améliorer quelqu'une des choses qui sont à nous, comme nos vêtements ou nos biens, c'est nous-mêmes qu'il s'agit de perfectionner. Nous n'y parviendrons qu'en acquérant la connaissance de nous-mêmes.

Mais qu'est-ce que se connaître soi-même ? Connaître en général, c'est connaître l'essence des choses, or l'essence de l'homme, ce n'est pas son corps, c'est son âme.

SOCRATE. — *Celui qui nous ordonne de nous connaître nous-même, nous ordonne donc de connaître notre âme ?*

ALCIBIADE. — *Je le crois.* (130 E, trad. p. 217.)

S'aimer, ce n'est pas aimer ce qui est à soi, comme les richesses, comme le corps, c'est aimer son âme. Si les autres amants d'Alcibiade l'ont délaissé lorsqu'il a perdu la beauté de la première jeunesse, c'est parce qu'ils n'étaient que les amants de son corps; Socrate au contraire n'a point changé

de sentiment à son égard : c'est parce qu'il aime non le corps d'Alcibiade, mais son âme.

S'il est vrai qu'il nous faut avant tout nous connaître, c'est donc à la connaissance de notre âme que nous avons à nous appliquer d'abord. C'est en cela que consiste la sagesse. En effet la connaissance de soi entraîne naturellement tout ce qu'il importe de savoir dans la conduite de la vie.

Elle implique la connaissance de nos biens et de nos maux, et par là celle de tout ce qui est à nous et de ce qui est relatif à nous. *Nous avons donc mal fait tantôt, quand nous sommes convenus qu'il y a des gens qui ne se connaissent pas eux-mêmes, et qui cependant connaissent ce qui est à eux, car ils ne connaissent pas même les choses qui appartiennent à ce qui est à eux; ces trois connaissances, en effet, se connaître soi-même, connaître ce qui est à soi, et connaître les choses qui appartiennent à ce qui est à soi, sont liées ensemble; elles sont l'effet d'un seul et même art.* (133 D, trad. p. 226.)

En même temps que la connaissance de ce qui est à soi, se connaître entraîne celle de ce qui est aux autres, de ce qui est à l'Etat et de tout ce qui est relatif à la tenue de la maison. C'est donc la compétence en matière de sciences sociales pratiques qui nous est donnée dès que nous sommes parvenus à nous connaître : c'est en même temps le bonheur.

Celui qui s'ignore, en effet, ne sachant proprement ce qu'il fait, ne peut manquer de commettre des fautes, de « mal faire », en particulier et en public, et de s'attirer par là le malheur. L'homme auquel manque la sagesse est à la fois vicieux et malheureux.

SOCRATE. — *Ce n'est donc point par les richesses que l'homme se délivre de ses malheurs, c'est par la sagesse ?*

ALCIBIADE. — *Assurément.* (134 B, trad. p. 228.)

Ce dont les Etats ont besoin avant tout, c'est de vertu ; et les citoyens ne pourraient fournir à l'Etat ce dont ils seraient eux-mêmes dépourvus ; leur premier devoir est de travailler à se

rendre vertueux. A ceux-là seuls qui y sont parvenus doit être dévolu le droit de commander; *mais, avant qu'on ait acquis cette vertu, il est meilleur, je ne dis pas à un enfant, mais à un homme, d'obéir à quiconque est plus vertueux que lui, plutôt que de commander lui-même.* (135 B, trad. p. 231.)

Alcibiade est pénétré de la vérité de ces conclusions, et promet désormais de régler sur elle sa vie. Socrate termine en l'encourageant, mais non sans laisser percer quelque appréhension au sujet de l'avenir de son ami.

. . . .

Dans la lecture du *Premier Alcibiade*, à mesure qu'on approche de la fin, l'impression se fortifie que cet écrit est la mise en dialogue d'un ouvrage sur la morale, un traité ou plutôt un discours. Le cadre trouvé est ingénieux : Socrate montre à Alcibiade pourquoi il n'a pas cessé de le chérir malgré sa beauté perdue; mais combien le contenu philosophique et moral du dialogue déborde ce cadre ! Socrate a fini de faire comprendre la raison de sa constance longtemps avant la fin du dialogue (131 E, trad. p. 221) ; mais l'auteur n'a pas épuisé dès ce moment la substance de l'ouvrage dont il s'inspire; il lui reste tout un lot d'idées et de sentences qu'il ne se résigne pas à sacrifier ; aussi la forme dialoguée devient-elle de plus en plus superflue. On dirait la péroraison d'un discours, d'un sermon sur la vertu, entrecoupée seulement par les signes d'assentiment d'un auditoire édifié :

SOCRATE. — *Tu ne dois donc pas penser à acquérir pour toi ou pour l'Etat un grand empire, et le pouvoir absolu de faire tout ce qu'il te plaira, mais uniquement de la sagesse et de la justice.*

ALCIBIADE. — *Cela me paraît très vrai.*

SOCRATE. — *Car si toi et l'Etat vous vous gouvernez sagement et justement, vous obtiendrez la faveur des Dieux.*

ALCIBIADE. — *J'en suis persuadé.*

SOCRATE. — *Et vous vous gouvernerez sagement et juste-*

ment, si, comme je l'ai dit tantôt, vous vous regardez toujours dans cette lumière divine qui brille en nous.

ALCIBIADE. — *Il y a bien de l'apparence.*

SOCRATE. — *Car en vous regardant dans cette lumière, vous vous verrez vous-mêmes, et vous connaîtrez vos véritables biens.*

ALCIBIADE. — *Sans doute.*

SOCRATE. — *Et en agissant ainsi, ne ferez-vous pas toujours bien ?*

ALCIBIADE. — *Certainement.*

SOCRATE. — *Si vous faites toujours bien, j'ose me rendre garant que vous serez toujours heureux.*

ALCIBIADE. — *Tu es là-dessus un très bon garant, Socrate.*

SOCRATE. — *Mais si vous vous gouvernez injustement, et qu'au lieu de regarder la divine lumière vous regardiez dans ce qui est sans Dieu et plein de ténèbres, vous ne ferez, et cela ne peut être autrement, que des œuvres de ténèbres, parce que vous ne vous connaîtrez pas vous-mêmes.*

ALCIBIADE. — *Je le crois ainsi.* (134 C, trad. p. 229.)

A plusieurs reprises on croit entendre l'accord final, mais il reste toujours une idée à traiter. Après l'*amen* d'Alcibiade Socrate repart sur nouveaux frais; mais heureusement, s'il recommence toujours, à chaque fois il a tôt fini.

Presque toutes les idées ainsi alignées dans le *Premier Alcibiade* sont familières au lecteur de Platon et des dialogues pseudo-platoniciens. Ce qu'elles ont de plus neuf est le ton solennel que prend volontiers Socrate pour les exprimer. Nous avons trouvé dans l'*Eryxias*, plus développée qu'ici, l'idée que les richesses ne sont pas la condition suffisante du bonheur; les *Rivaux* montrent plus au long que la sagesse, connaissance de soi, enveloppe la politique et l'économique et toutes les sciences nécessaires à la vie sociale. Quant aux dialogues de Platon, les idées essentielles du *Premier Alcibiade* s'y retrouvent, mais en général beaucoup plus dispersées, déchi-

quetées, si l'on ose dire, en vue d'une plus parfaite appropriation littéraire. La doctrine qui ramène la sagesse à la science se rencontre partout (*Protagoras, Ménon, Euthydème*). Mais cette idée est trop générale pour que sa rencontre dans l'*Alcibiade* et dans les écrits de Platon soit par elle-même fort significative. Il n'en est pas de même d'une autre idée, énoncée tout à la fin de l'*Alcibiade*, que Platon de son côté a développée dans un passage du *Lysis*.

Socrate interroge Lysis, un enfant, de manière à faire de son interrogatoire un modèle d'exhortation à la modestie et à l'humilité. Il l'amène à convenir qu'on a raison d'exiger de lui l'obéissance, de le soumettre, lui enfant libre, à un pédagogue esclave, non pas parce qu'il est jeune, mais parce qu'il est ignorant. C'est de la compétence que doit dériver le droit d'agir et de commander, c'est l'ignorance qui rend légitime la soumission et l'esclavage.

Tu vois donc bien ce qu'il en est, mon cher Lysis : dans les choses où nous sommes devenus habiles, tout le monde s'en fie à nous, les Grecs, les barbares, les hommes, les femmes, et personne ne songe à nous empêcher d'agir comme bon nous semble : non seulement nous nous gouvernons nous-mêmes, mais encore nous gouvernons les autres, et nous gardons à la fois l'usage et le profit de tout ce qui leur appartient. Mais pour les choses dont nous n'avons aucune expérience, personne ne voudra nous les laisser conduire à notre gré... nous serons esclaves des autres... (210 A, trad. p. 263.)

Non seulement cette exhortation à l'obéissance rappelle l'exhortation à l'humilité que Socrate fait à Alcibiade, mais plus d'un détail montre que les deux passages sont inspirés d'une même source, notamment l'exemple du roi de Perse qui est invoqué dans le *Lysis* comme dans l'*Alcibiade*, mais bien plus au long dans ce dernier écrit [1].

[1] Parmi les traits de détail communs à l'*Alcibiade* et à certains dialogues de Platon on peut relever cette induction qui rapproche de la sagesse ou

Au reste c'est encore avec le *Charmide* que le *Premier Alcibiade* présente les analogies les plus remarquables. On se rappelle que Critias a présenté trois définitions de la sagesse, il l'a définie d'abord comme consistant à faire ce qui nous est propre, ensuite comme la science de soi-même, en troisième lieu comme la science des sciences, et Socrate a réfuté cette dernière définition en défendant l'idée que la sagesse est la science du bonheur, du bien et du mal, ou de l'utile.

Or tout le *Premier Alcibiade* est bâti à la fois sur cette dernière idée et sur la seconde définition de Critias, le γνῶθι σεαυτόν. Il est une démonstration, un peu longue, que la sagesse, science de la vie et du bonheur, se ramène à la connaissance de soi. Mais le plus piquant est d'y retrouver un passage correspondant à la première définition de Critias, au « faire ce qui nous est propre ». L'idée est d'ailleurs utilisée tout autrement que dans le *Charmide*. On se rappelle qu'Alcibiade a soutenu un moment qu'on pouvait faire consister tout l'art de gouverner les hommes dans l'art de faire régner la concorde, Socrate là-dessus se plaît à l'embarrasser, et le « faire ce qui nous est propre » est un des moyens dont il se sert pour embrouiller les idées. Le sens de ce passage passablement entortillé est celui-ci : Pour que la concorde règne, il faut que chacun fasse ce qui lui est propre (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν); c'est-à-dire que chacun se confine dans sa tâche particulière, la femme dans les ouvrages de tapisserie, l'homme dans le métier des armes. Mais d'un autre côté nous ne pouvons nous entretenir avec autrui sans nous ingérer dans ce qui ne nous est

---

de la justice l'arithmétique, la géométrie et l'art de peser. (*Premier Alcibiade* 126 C, sq. trad. pp. 200 sq. *Du Juste*, 372-373 A sq., trad. pp. 250 sq., *Charmide*, 165 D-166 B, trad. pp. 270 sq.). Ces trois passages sont assez semblables pour qu'on ne puisse attribuer cette similitude au hasard, et assez différents pour qu'on ne puisse juger que l'un des trois est le modèle des deux autres. Ils viennent d'une source commune.

point propre, sans donc que la discorde s'ensuive inévitablement. Ainsi toute amitié est impossible entre la femme, qui doit être toute à sa tapisserie, et l'homme tout à ses armes.

SOCRATE. — *Tu conviens donc qu'il y a des sciences qui ne sont destinées qu'aux femmes, et d'autres qui sont réservées aux hommes ?*

ALCIBIADE. — *Pourrait-on le nier ?*

SOCRATE. — *Sur toutes ces sciences il n'est donc pas possible que les femmes soient d'accord avec leurs maris.*

ALCIBIADE. — *Cela est certain.*

SOCRATE. — *Et par conséquent il n'y aura point d'amitié, puisque l'amitié n'est que la concorde.*

ALCIBIADE. — *Je suis de ton avis.*

SOCRATE. — *Ainsi quand une femme fera ce qu'elle doit faire* (c'est-à-dire fera ce qui lui est propre, τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) *elle ne sera pas aimée de son mari ?*

ALCIBIADE. — *Il paraît bien.*

SOCRATE. — *Et quand un mari fera ce qu'il doit faire* (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), *il ne sera pas aimé de sa femme ?*

ALCIBIADE. — *Non.*

SOCRATE. — *Ce n'est donc pas ce qui rend les Etats bien policés que chacun y fasse ce qu'il doit faire ?*

ALCIBIADE. — *Il me semble pourtant que si, Socrate.*

SOCRATE. — *Comment dis-tu ? Un Etat sera bien policé sans que l'amitié y règne ? Ne sommes-nous pas convenus que c'est par l'amitié qu'un Etat est bien réglé, et qu'autrement, il n'y a que désordre, confusion ?*

ALCIBIADE. — *Mais il me semble pourtant que c'est cela même qui produit l'amitié, que chacun fasse ce qu'il a à faire* (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν).

SOCRATE. — *Tu disais le contraire il y a un moment, mais il faut s'entendre... Quand chacun fait ce qu'il doit faire, fait-il ce qui est juste ou ce qui est injuste ?*

ALCIBIADE. — *Belle demande! chacun fait ce qui est juste.* (127 A, trad. p. 203.)

On voit que si l'auteur se sert du τὰ ἑαυτοῦ πράττειν pour créer à Alcibiade des difficultés, la valeur de l'idée demeure en dehors de la discussion, contrairement à ce qui a lieu dans le *Charmide*. On retient ici comme une vérité d'évidence que c'est agir selon la sagesse ou la justice que de faire ce qui est conforme à sa nature propre [1].

Nous trouvons donc dans l'*Alcibiade* la confirmation de notre hypothèse sur la construction du *Charmide* : Platon a reporté sur deux interlocuteurs, Critias et Socrate, trois idées empruntées à un seul corps de doctrine, celui dont s'inspire, d'un bout à l'autre, l'auteur du *Premier Alcibiade*.

A cela ne s'arrêtent pas les rapports du *Charmide* et du *Premier Alcibiade*. Rapprochons les passages suivants :

EXTRAIT DU *Premier Alcibiade*

SOCRATE. — *...Si tu étais sur un vaisseau, te mêlerais-tu de dire ton avis s'il faut tourner le gouvernail à droite ou à gauche... et ne laisserais-tu pas plutôt gouverner le pilote ?*

ALCIBIADE. — *Je le laisserais gouverner, sans doute.*

SOCRATE. — *Tu n'es donc jamais flottant et incertain sur les choses que tu ne sais pas, pourvu que tu saches que tu ne les sais pas...*

Ainsi ceux qui sont dans la dernière sorte d'ignorance ne font jamais de faute, parce qu'ils laissent à d'autres le soin des choses qu'ils ne savent pas faire.

ALCIBIADE. — *J'en demeure d'accord.*

---

(1) Ce qui n'est pas à dire qu'il n'y ait pas, dans le passage qui vient d'être cité, trace d'une objection qui a probablement été faite au défenseur de la théorie du τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. Il semble que toute l'aporie que nous venons de rapporter soit inspirée d'une réfutation par l'absurde. Au reste, l'auteur original a bien pu l'exprimer lui-même pour y répondre.

SOCRATE. — *Qui sont donc ceux qui commettent des fautes ? Ce ne sont pas ceux qui savent les choses.*

ALCIBIADE. — *Non, assurément.*

SOCRATE. — *Puisque ce ne sont ni ceux qui savent les choses, ni ceux qui les ignorent, sachant qu'ils les ignorent, il s'ensuit de là nécessairement que ce sont ceux qui, ne les sachant pas, croient pourtant les savoir... Et voilà l'ignorance la plus honteuse, voilà celle qui est cause de tous les maux.* (117 C, trad. p. 177.)

EXTRAIT DU *Charmide*.

SOCRATE (s'adressant à Critias). — *Parle donc et dis-moi ce que tu penses de la sagesse. — Je pense, dit-il, que seule entre toutes les autres sciences, la sagesse est la science d'elle-même et de toutes les autres sciences. — Donc, repris-je, elle serait aussi la science de l'ignorance, si elle l'est de la science ?*

CRITIAS. — *Sans doute.*

SOCRATE. — *Par conséquent le sage seul se connaîtra lui-même et sera en mesure de juger et ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas; pareillement, en ce qui concerne les autres, il sera seul capable de reconnaître ce que chacun sait croyant le savoir, comme aussi ce que chacun croit savoir, ne le sachant pas. Aucun autre n'en pourra faire autant. Bref, être sage, la Sagesse, la connaissance de soi-même, tout cela se réduit à savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas. N'est-ce pas ce que tu penses ? — Tout à fait, dit-il.* (166 E, trad. p. 273.)

Cet extrait est entièrement distinct du suivant :

S'il te semble bon, cher Critias, prenons pour accordé que la science est possible... et je te demande s'il en est plus facile de savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas. Car nous avons dit qu'en cela consistent la connaissance de soi-même et la sagesse. N'est-il pas vrai ?

— Sans doute, répondit-il, et c'est très conséquent, Socrate.

Car si un homme possède la science qui se connaît elle-même, il faut bien qu'il soit de même nature que ce qu'il possède. Quelqu'un a-t-il la vivacité, il est vif; la beauté, il est beau; la science, il est savant. Que s'il a la science qui se connaît elle-même, il faudra qu'il se connaisse lui-même.

— Là n'est pas la difficulté, lui dis-je. Sans doute, si quelqu'un possède ce qui se connaît soi-même, il se connaîtra aussi lui-même; il s'agit de voir si celui qui possède cette science doit nécessairement savoir ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas. (169 D, trad. p. 280; voir aussi la suite.)

Ces trois passages ont trait à une même idée, à laquelle il est encore fait d'autres allusions dans le *Charmide*, c'est l'idée que la sagesse consiste à se rendre un compte exact de ce qu'on sait et de ce qu'on ignore.

Dans le *Premier Alcibiade*, cette idée est présentée à part et démontrée pour son intérêt propre; mais immédiatement auparavant Socrate a rappelé l'inscription delphique : *Ainsi mon cher Alcibiade, suis mes conseils, et obéis au précepte qui est écrit sur la porte du temple de Delphes : « Connais-toi toi-même »* (124 A, trad. p. 192), et quelques pages plus loin c'est à ce précepte que tout le contenu de la sagesse va être ramené en bonne forme. D'ailleurs on ne saurait douter que tout au long de l'*Alcibiade* Socrate ne soit l'interprète d'une seule et même doctrine. L'idée que la sagesse est le fait de savoir ce qu'on sait et ce qu'on ignore a donc été unie à l'idée que la sagesse est la connaissance de soi-même.

Dans le *Charmide* les choses ne vont pas si simplement. Au lieu d'un monologue déguisé, nous nous trouvons devant une véritable controverse dans laquelle deux adversaires apportent un lot d'idées originales. Or, quelque divergence de vues qu'il y ait entre eux, un point sur lequel ils sont d'emblée d'accord, c'est justement l'idée que la sagesse entraîne la connaissance de ce qu'on sait et de ce qu'on ignore. Duquel des deux corps de doctrine en présence cette idée est-elle provenue d'abord,

c'est ce qu'on ne peut savoir avec certitude. C'est Socrate, représentant de Prodicus, qui la formule, mais en la tirant comme une conclusion des propositions de Critias, qui, en cet endroit du dialogue, représente Hippias, et Critias approuve. Le seul point certain, c'est qu'à aucun moment Socrate n'entreprend de la contester.

De tout ceci une impression se dégage ou s'afffermit : les deux penseurs, Hippias et Prodicus, auront effectivement confronté leurs systèmes. Chacun d'eux se sera efforcé de faire rentrer la conception de la sagesse de l'autre, dans la sienne propre. Hippias aura montré que si l'on veut voir dans la sagesse la science de soi-même, cela est permis, mais uniquement parce que la science de soi-même est enveloppée dans la science des sciences, dont elle n'est qu'un aspect trop particulier. De son côté Prodicus aura soutenu que tout ce qu'il y a de légitime dans l'idée d'une science des sciences, se réduit à la connaissance de soi-même. L'idée que être sage c'est savoir qu'on sait et savoir qu'on ignore, n'est pas autre chose que l'idée intermédiaire commune à ces deux déductions inverses, c'est le carrefour où elles se croisent. La science des sciences renferme la science de soi-même parce que la science des sciences entraîne le fait de savoir qu'on sait et de savoir qu'on ignore, or c'est là se connaître. Réciproquement, la science de soi circonscrit tout le contenu de la prétendue science des sciences, parce que cette dernière science consiste en fin de compte dans le fait de savoir qu'on sait et qu'on ignore.

Le rapprochement de l'*Alcibiade* et du *Charmide* vient ainsi confirmer un essai de reconstitution d'une des plus intéressantes controverses du Ve siècle sur la nature de la philosophie.

Cette reconstitution demeure hypothétique, sans doute, et bien incomplète; mais ne peut-on en espérer des confirmations ultérieures ? Il faudrait avoir lu Aristote bien distraite-

ment pour n'être pas pénétré de cette idée que ses écrits révèlent la connaissance et la préoccupation constante d'une spéculation philosophique antérieure, qui n'a avec ce que nos manuels nous apprennent de la philosophie pré-aristotélicienne que d'assez lointains rapports. Platon excepté, les points de départ de la pensée d'Aristote, nous les ignorons, ou nous ne les connaissons que par Aristote lui-même.

La controverse prodicienne et hippienne sur la nature de la philosophie, telle qu'elle apparaît lorsqu'on a rejeté la tradition socratique, n'est-elle pas un des aspects de cette spéculation philosophique sur laquelle semble greffée une bonne part de l'œuvre aristotélicienne ? Au début de la *Métaphysique*, notamment, ne trouverait-on pas l'écho, et comme l'aboutissement et la conciliation, chez un esprit puissamment synthétique et ordonnateur, des différentes conceptions des grands esprits du Ve siècle sur la nature de la philosophie ?

Aristote se demande quelle est la nature de la sagesse ou philosophie. Il énumère diverses manières de concevoir la science de la sagesse, afin de montrer qu'elles rentrent toutes dans sa conception propre qui est que la sagesse est la science des causes générales.

Et puisque notre recherche a pour objet cette science-là (la sagesse) il faudra bien que nous examinions de quelles causes et de quels principes s'occupe la science qui est sagesse. Si on relevait les conceptions que nous avons au sujet du sage, peut-être cela deviendrait-il plus clair. (Mét. 982 a 4, trad. p. 5) [1].

Or la première de ces conceptions qu'il énumère, c'est l'idée que la sagesse est la science encyclopédique : *Nous estimons d'abord que le sage sait toutes choses, en la manière qu'il est possible de savoir toutes choses : non point par le particulier* (982 a 8, trad. p. 5). Les conceptions énumérées ensuite ne sont guère que des correctifs de la première ; quant à la der-

[1] Traduction G. Colle, Louvain, 1912.

nière c'est l'idée que la sagesse est la science hiérarchiquement supérieure aux autres : *et nous croyons qu'est sagesse plus que la science qui sert* [1], *la science hiérarchiquement supérieure. Car, il nous paraît qu'il ne convient pas au sage de recevoir des ordres, mais d'en donner ni d'obéir à autrui, mais d'être obéi par moins sage que lui* (982 a 17, trad. p. 5).

Ces derniers mots nous rappellent le passage de la fin de l'*Alcibiade*, où Socrate démontre qu'il appartient à l'ignorant d'obéir, au sage de commander ; ils nous font entrevoir que cette science hiérarchiquement supérieure pourrait bien être la Sagesse selon Prodicus, comme l'omniscience est la sagesse selon Hippias. Ce soupçon devient quasi-certitude lorsqu'on voit un peu plus loin Aristote expliquer que la science hiérarchiquement supérieure est la sagesse parce qu'elle est la science du bien.

Enfin la science qui possède la supériorité hiérarchique sur toutes les autres, et la science qui possède la supériorité hiérarchique sur la science qui sert, c'est, en toutes choses, celle qui connaît la fin de l'action à accomplir. Or cela, c'est dans les choses particulières le bien, et pour l'ensemble, c'est le plus grand bien dans la nature entière. (982 b 3, trad. p. 6.)

Que l'on relise la grande dispute du *Charmide*, où Socrate conclut *que ce n'est pas de vivre selon la science qui procure le bonheur, ni même de réunir toutes les sciences à la fois, mais de posséder la seule science du bien et du mal* (174 B, trad. p. 293), et l'on sera assuré que les deux doctrines que Platon fait se heurter dans son dialogue, ne sont autres que celles qu'Aristote concilie au commencement de la *Métaphysique*.

Ainsi la conception aristotélicienne de la philosophie, science des causes générales, peut nous apparaître comme une synthèse des doctrines mises en avant par les sophistes du

---

(1) C'est-à-dire la science appliquée ou utilitaire.

ve siècle. L'idée même de ramener toutes les définitions de la sagesse à l'une d'elles, qu'on préfère, Aristote paraît la devoir à Hippias et à Prodicus. Les réminiscences de ces penseurs ne sont pas seulement dans les théories générales, il s'en trouve dans des propositions plus particulières et jusque dans les termes et les tournures.

Quelques lignes plus bas que notre dernière citation, nous lisons : *Aussi pourrait-on penser, non sans droit, que la possession de cette science (la sagesse) n'est pas humaine. Car par beaucoup de côtés la nature des hommes est esclave; si bien que, s'il fallait en croire Simonide, Dieu seul aurait le privilège de cette science, et il ne serait pas convenable que l'homme ne se contente pas de rechercher la science qui lui est proportionnée.* (982 b 28, trad. p. 7.)

Le vers de Simonide cité ici (θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας) est celui-là même que Socrate cite à deux reprises dans le *Protagoras* (341 E, trad. p. 69 et 344 C, trad. p. 73) et justement dans les passages où il démarque à l'évidence un texte de Prodicus !

Aristote s'empresse d'opposer à ce vers de Simonide un vieux dicton, *grands menteurs sont les poètes*, πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί (983 a 3). C'est ce proverbe que nous avons vu, dans le dialogue *Du Juste*, opposé au vers *personne n'est méchant le voulant, ni heureux ne le voulant pas* (374 A, trad. p. 255). Là encore nous avons vu qu'il s'agit d'un texte inspiré de Prodicus.

Ajoutons que ce dernier vers, Aristote le cite à son tour et le commente dans l'*Ethique à Nicomaque* (1113 b 14, trad. B. S. H., II p. 28), c'est-à-dire dans un ouvrage auquel il a fait allusion dans la *Métaphysique* quelques lignes avant le passage dont nous nous occupons (ch. 1, 981 b 25), dans un ouvrage, surtout, où les réminiscences de la spéculation morale de Prodicus et consorts me paraissent aussi apparentes que fréquentes...

Tout cela et d'autres indices du même ordre, faibles il est vrai, mais sensibles, permettent de rattacher le début de la *Métaphysique* d'Aristote aux controverses du Ve siècle sur la philosophie et la morale. Mais sans doute c'est traiter trop succinctement une grave question, c'est trop nous éloigner aussi du *Premier Alcibiade*, notre point de départ, au sujet duquel il est temps de conclure.

Si le *Premier Alcibiade* est construit très ponctuellement sur les données d'un ouvrage de morale, cet ouvrage ne peut être que de la main de Prodicus. C'est le même dont Platon parodie quelques phrases dans le *Ménon*, au moment où, après l'avoir démarqué longuement, il en condamne l'esprit (1) ; c'est le même auquel il emprunte la thèse victorieuse du *Charmide*, et bien d'autres traits encore, dont est fait le meilleur de la morale socratique.

Nous avons dégagé deux sources pour l'histoire de la morale de Prodicus, sinon absolument indépendantes, du moins formellement distinctes. D'une part les dialogues de Platon, ceux de sa jeunesse et de sa maturité, les seuls que nous ayons considérés, d'autre part ce groupe de dialogues anonymes, l'*Eryxias*, les *Rivaux* et le *Premier Alcibiade* — la question

(1) *Ménon: Il faut,* dit Socrate à Ménon... *donner tous nos soins à nous-mêmes plus qu'à nulle autre chose et chercher quelqu'un qui nous rende meilleurs par quelque moyen que ce soit* (παντὸς μᾶλλον οὖν προσεκτέον τὸν νοῦν ἡμῖν αὐτοῖς, καὶ ζητητέον ὅστις ἡμᾶς ἑνί γέ τῳ τρόπῳ βελτίους ποιήσει) — (96 D, trad. p. 389).

Cf. *Premier Alcibiade:* ALCIBIADE. *Peux-tu m'expliquer, Socrate, quel soin je dois prendre de moi-même?* SOCRATE. *Nous devons ensemble chercher les moyens* de nous rendre meilleurs, et je n'en ai pas moins besoin que toi... ΑΛΚ. Τίνα οὖν χρὴ τὴν ἐπιμέλειαν, ὦ Σώκρατες, ποιεῖσθαι, ἔχεις ἐξηγήσασθαι; παντὸς γὰρ μᾶλλον ἔοικας ἀληθῆ εἰρηκότι — ΣΩ. Ναί· ἀλλὰ γὰρ κοινῇ βουλῇ ᾧτινι τρόπῳ ἂν ὅ τι βέλτιστοι γενοίμεθα· (124 B, trad. p. 192). — Peut-être avons-nous là deux réminiscences d'une péroraison fameuse; peut-être aussi que la citation de Simonide et le πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί sont tirés de l'exorde du même discours.

de l'*Axiochus* demeurant réservée. A coup sûr entre ces écrits, qui nous ont paru de la même main, et les œuvres originales de Prodicus, il y a des intermédiaires, Eschine, Antisthène, Platon même ; mais l'influence de ces premiers socratiques a dû être purement littéraire. Par la matière philosophique, au contraire, si étroite est la dépendance de nos dialogues anonymes à l'égard du grand moraliste, qu'à bon droit, me semble-t-il, on pourrait les appeler, par excellence, *les dialogues prodiciens*.

CHAPITRE VIII

Le « Grand Hippias » et l'Idéalisme au Ve siècle.

Ce n'est pas distinguer un dialogue que de dire qu'il est embarrassant pour l'exégèse platonicienne, car lequel ne l'est point ? mais le *Grand Hippias* l'est particulièrement. Il faut bien le ranger parmi les premiers dialogues de Platon, dans le groupe du *Protagoras*, du *Lachès* et du *Charmide*, c'est-à-dire de ces écrits pour lesquels il est admis que Platon s'en tient encore fidèlement à la pensée de son maître Socrate. Mais celui-ci n'est pas l'auteur de la théorie des idées, Aristote l'affirme, et il faut la savante excentricité d'un Taylor pour soutenir le contraire (1). Or c'est une défense de la théorie des idées qui fait l'objet du *Grand Hippias*... Comment concilier tout cela ?

La solution qui a prévalu c'est d'écarter le dialogue comme inauthentique. Elle s'est imposée faute d'une autre plus élégante. Lutoslawski se borne à dire que ce dialogue se trouve parmi les dialogues condamnés depuis Schleiermacher (2). Il admet que dans toute la première partie de l'œuvre de Platon — la période socratique — il n'y a pas trace de la théorie des Idées. Gomperz met le *Grand Hippias* avec le *Premier Alci-*

---

(1) *Varia Socratica*, cf. p. 180.

(2) LUTOSLAWSKI. *The origin and growth of Plato's Logik*, p. 194 ; cf. c. X.

biade et l'*Ion* parmi les dialogues probablement apocryphes ([1]) et le passe sous silence dans ses copieuses analyses. Quant à Zeller il enveloppe les trois mêmes dialogues dans une condamnation catégorique ([2]).

Par contre Raeder ([3]) et Ritter ([4]) admettent l'authenticité du *Grand Hippias*, mais sans écarter les difficultés que soulève cette apparition intempestive de la théorie des Idées.

Ces difficultés, insolubles aussi longtemps qu'on demeure fidèle à la triple tradition d'une doctrine socratique originale, d'une période proprement socratique dans la carrière de Platon et d'une doctrine des Idées post-socratique, disparaissent au contraire sans laisser de trace dès qu'on entre dans la voie de nos hypothèses. Bien plus, le *Grand Hippias* ne laisse pas d'éclairer sur un point qui n'est pas négligeable les origines de l'Idéalisme grec. Voilà ce que nous voudrions montrer dans ce chapitre.

Le préambule, dont nous avons déjà parlé, roule sur la personne d'Hippias qui, sur les questions insidieuses de Socrate, étale naïvement sa présomption et sa satisfaction de soi. Là, comme dans tout le reste du dialogue, Hippias est représenté à la fois prétentieux et un peu niais. Quant au sujet, il est introduit assez artificiellement. Hippias ayant parlé du discours qu'il a prononcé récemment sur les belles occupations qui conviennent aux jeunes gens, Socrate l'entreprend sur la nature du beau. Jusqu'à la fin, il ne s'agira que de trouver une définition de la beauté. Socrate y revient toujours avec insistance, Hippias au contraire trouve la question assez oiseuse.

SOCRATE. — *Apprends-moi donc, je te prie, ce que c'est que le beau... car tu sais tout cela parfaitement, et ce n'est là sans doute que la moindre de tes connaissances.*

([1]) Gomperz, trad. II p. 299.

([2]) Zeller II, I4, pp. 480-481.

([3]) Raeder, *Platons philosophische Entwickelung*, p. 102.

([4]) Ritter, *Platon*, I, p. 359.

HIPPIAS. — *Il est vrai, Socrate, et cela ne vaut pas la peine d'en parler.* (286 E, trad. p. 127).

Il répète un peu plus loin : *Cette question, comme je te l'ai déjà dit, n'est pas de grande importance, et je t'apprendrais à répondre sur des choses plus difficiles, si bien que personne ne pourrait te réfuter.* (287 A, trad. p. 128.)

Socrate commence par faire observer que la justice, la sagesse, le bien sont des choses réelles, et que c'est par l'existence de ces choses que les hommes sont justes, sages ou bons. Hippias n'en disconvient pas.

SOCRATE. — *Les sages ne sont-ils pas sages par la sagesse, et ce qui est bon ne l'est-il pas par le bien ?*

HIPPIAS. — *Qui en doute ?*

SOCRATE. — *La sagesse et le bien, sont-ce des choses réelles ? Tu ne le nieras pas sans doute ?*

HIPPIAS. — *Oui, réelles.*

SOCRATE. — *Tout ce qui est beau ne l'est-il pas aussi par le beau ?*

HIPPIAS. — *Par le beau, oui.*

SOCRATE. — *Le beau est donc quelque chose en soi ?*

HIPPIAS. — *Assurément.* (287 C, trad. p. 129.)

Si le beau est quelque chose de réel, quelle est donc cette chose ? Selon Hippias, il devrait suffire, pour satisfaire à cette question, de dire quelles choses sont belles. Mais Socrate ne l'entend pas ainsi ; Hippias semble se résigner.

SOCRATE. — *Etranger, poursuivra notre homme* (c'est un personnage imaginaire que Socrate substitue à lui-même), *dis-moi maintenant ce que c'est que le beau.*

HIPPIAS. — *Sa curiosité ne se borne-t-elle pas à savoir ce qui est beau ?*

SOCRATE. — *Non, Hippias, à ce qu'il me semble, il demande ce que c'est que le beau.*

HIPPIAS. — *Quelle différence mets-tu entre l'une et l'autre question ?*

SOCRATE. — *N'y en a-t-il aucune à tes yeux?*

HIPPIAS. — *Aucune, assurément.*

SOCRATE. — *Il faut donc qu'il n'y en ait point, car tu sais cela mieux que moi. Cependant considère la chose attentivement. Notre homme ne te demande pas ce qui est beau, mais ce que c'est que le beau.*

HIPPIAS. — *Je t'entends maintenant, et je m'en vais si bien satisfaire à sa question, qu'il n'aura plus rien à demander. En un mot, Socrate, puisqu'il faut te dire la vérité, le beau c'est une belle fille.* (287 D, p. 129.)

En avançant cette première définition, Hippias prétend s'appuyer sur le sens commun :

SOCRATE. — *Quand j'aurai apporté cette définition à mon homme, j'aurai bien répondu, et il n'aura plus rien à me dire?*

HIPPIAS. — *Eh! que te dirait-il, quand tu ne lui réponds rien qui ne soit appuyé sur le sens commun, et dont tous tes auditeurs ne doivent tomber d'accord?* (287 E, trad. p. 130.)

Socrate réfute ironiquement : la beauté se trouve dans les objets les plus divers, un beau cheval, une belle lyre, une belle marmite. De plus une belle fille est laide en regard d'une déesse ; le beau serait donc à la fois beau et laid et la définition d'Hippias est une sottise.

SOCRATE. — *Mais si, dès le commencement... je t'avais demandé qu'est-ce qui est tout ensemble beau et laid, et que tu m'eusses répondu comme tu fais, ne m'aurais-tu pas bien répondu? Enfin, ce beau en soi, dont la présence orne toutes choses et les rend belles, te semble-t-il toujours que ce soit une fille, une cavale, une lyre?* (289 C, trad. p. 134.)

Hippias cependant persiste dans ses errements : Le beau, dit-il maintenant, c'est l'or.

SOCRATE. — *Mais une cuiller de figuier sera mieux à sa place dans une marmite à cuire les aliments qu'une cuiller d'or, et partant elle sera plus belle,* car Hippias reconnaît *que ce qui convient à chaque chose la rend belle* (290 D, trad. p. 136).

Cela ne fait pas encore la lumière dans la pensée d'Hippias : *Il me semble,* dit-il, *que tu demandes une beauté telle qu'elle ne puisse jamais paraître laide nulle part ni à personne.*

SOCRATE. — *C'est cela même, Hippias, et tu as bien compris ma pensée...*

HIPPIAS. — *Je dis donc qu'en tout lieu, en tout temps, et pour qui que ce soit, c'est toujours une très belle chose de se bien porter, d'être riche, honoré des Grecs, de vivre longtemps, enfin de recevoir de la postérité les derniers devoirs, avec la même piété et la même magnificence qu'on les a rendus à ses parents.* (291 D, trad. p. 138.)

Un tel aveuglement mérite une réponse sévère; Socrate en charge son bourru imaginaire : *Ne te souvient-il pas,* dira-t-il, *que je t'ai demandé ce que c'est que le beau, ce beau qui rend belles toutes les choses où il se rencontre, une pierre, du bois, un homme, Dieu, une action, une science quelconque : c'est ce beau-là dont je suis en quête, et cependant tu ne m'as pas plus entendu que si tu étais une pierre, une pierre de meule, et si tu n'avais ni esprit ni oreilles* (292 C, trad. p. 141). Mais Hippias se réfugie toujours derrière le sentiment universel : *Je sais bien que ce que j'ai dit être beau est beau en effet, et qu'il paraîtra tel à tous les hommes.* (292 E, trad. p. 141.)

Socrate alors propose lui-même une définition qui découle de ses critiques : le beau ne serait-il pas ce qui convient, ce qui est approprié comme la cuiller de bois par rapport à la marmite de terre ?

SOCRATE. — *Mais voyons si le beau ne serait pas ce que nous avons touché tout à l'heure, quand nous disions que l'or est beau quand il convient aux objets, et laid quand il ne leur convient point; et que toutes les choses où se rencontre la convenance sont belles par là même. Vois, Socrate* (c'est encore le bourru qui parle) *considère le convenable en lui-même, et juge si sa nature ne serait point celle du beau.* (293 D, trad. p. 144.)

Hippias accueille avec empressement cette manière de voir, mais Socrate la réfute aussitôt : La beauté peut exister dans les choses sans s'y manifester d'emblée; or la convenance n'est qu'une circonstance qui fait apparaître la beauté. Elle peut même, par une espèce de tromperie, en donner l'apparence à des choses qui en sont en réalité dépourvues. La convenance n'est donc pas le beau.

Socrate suggère ensuite : le beau c'est l'utile, et Hippias d'approuver tout de suite. Mais ce qui est utile en vue du bien, et beau par cela même, peut aussi servir pour le mal, être nuisible, et ne saurait par conséquent coïncider avec le beau.

SOCRATE. — *Examine un peu ceci avec moi : un homme fait-il ce qu'il ne sait ni ne peut faire absolument ?*

HIPPIAS. — *Non assurément, il ne fera pas ce qu'il ne peut faire.*

SOCRATE. — *Ceux qui font le mal involontairement, s'ils ne l'avaient pu faire, l'auraient-ils fait ?*

HIPPIAS. — *Non évidemment.*

SOCRATE. — *Tout ce que l'on peut, c'est par la puissance qu'on le peut; ce n'est point par l'impuissance ?*

HIPPIAS. — *Non.*

SOCRATE. — *Ce que l'on fait, on a le pouvoir de le faire ?*

HIPPIAS. — *D'accord.*

SOCRATE. — *Mais dès leur naissance, et durant tout le cours de leur vie, tous les hommes font plus de mal que de bien, et ils le font involontairement ?*

HIPPIAS. — *C'est la vérité.*

SOCRATE. — *Eh quoi! cette puissance, utile à faire le mal, l'appellerons-nous belle, ou s'en faut-il beaucoup que nous l'appelions de ce nom ?*

HIPPIAS. — *Il s'en faut bien, Socrate, à mon avis.*

SOCRATE. — *Il semble donc, Hippias, que l'utile et la puissance ne sont pas la même chose que le beau ?*

HIPPIAS. — *Pourquoi non, si la puissance sert à produire le bien, Socrate, et si elle le peut ?*

SOCRATE. — *Oui, mais il demeure constant que la puissance et l'utile ne sont pas le beau absolument.* (296 B, trad. p. 149.)

Le beau serait-il *l'avantageux*, c'est-à-dire l'utilité et la puissance lorsqu'elles tendent vers le bien ? Hippias s'empresse de déclarer qu'il n'a jamais eu d'autre pensée; mais Socrate ne peut le lui accorder, car l'avantageux est ce qui produit le bon; donc si le beau et l'avantageux coïncident, le beau est comme le père du bon. Dès lors le beau ne serait pas bon, ce qu'on ne saurait admettre.

Enfin, dernière suggestion de Socrate : le beau ne serait-il point ce qui donne du plaisir par la vue et par l'ouïe ? *Il me semble, Socrate,* répond Hippias, *que cette fois tu as découvert le beau* (298 A, trad. p. 155). Il y a bien une objection que Socrate se fait tout de suite : toute beauté n'est pas sensible, par exemple, la beauté des lois; mais il passe rapidement pour s'en tenir aux sensations agréables, visuelles et auditives : *mais ne parlons plus des lois et supposons que le plaisir que l'on reçoit par la vue et par l'ouïe est le beau dont nous sommes en peine.* (298 D, trad. p. 156.)

L'examen de cette théorie est le plus développé : il est plein de subtilité. Si ces deux plaisirs sont le beau, le beau ne provient pas en eux de ce qui leur est particulier, chacun à chacun : si la sensation auditive était belle parce que auditive, il s'ensuivrait que la sensation visuelle ne serait pas belle, puisque non auditive. Ainsi le beau est une qualité commune aux plaisirs de ces deux sens.

Mais d'un autre côté chacun de ces plaisirs considéré séparément est beau; autrement dit, ce n'est pas leur réunion qui les fait beaux, ils le sont par eux-mêmes. Le plaisir de la vue et celui de l'ouïe ne seraient donc le beau ni par ce que chacun d'eux a en propre, ni par le fait que leur réunion leur procurerait cette qualité, alors qu'ils en sont dépourvus séparément.

A cette dernière supposition, Hippias se récrie : *Mais Socrate, comment serait-il possible que tous deux ensemble ils eussent une qualité que ni l'un ni l'autre n'aurait séparément ?* (300 B, trad. p. 160.)

Si Hippias trouve une telle supposition absurde, Socrate la considère comme très plausible en soi ; c'est le point qu'ils se mettent à discuter avec chaleur.

SOCRATE. — *Je pense que ce que je n'ai jamais été en particulier, et ce que ni toi ni moi nous ne sommes séparément nous le pouvons être tous deux ensemble; et réciproquement que nous sommes peut-être tous deux ensemble ce que ni toi ni moi ne sommes séparément.*

HIPPIAS. — *Il semble que tu te plais, Socrate, à trouver des paradoxes de plus en plus incroyables. Voilà qui est plus fort qu'avant. Mais écoute-moi; si nous étions tous deux justes, ne le serions-nous pas l'un et l'autre ? si nous étions injustes l'un et l'autre, ne le serions-nous pas tous deux ? Et ainsi de la santé, etc.* (300 E, trad. p. 161.)

Socrate ne conteste point ces exemples, Hippias croit triompher, et il ajoute :

Ton défaut, Socrate, et celui de tous ceux avec qui tu as coutume de disputer, c'est de ne pas considérer les choses dans leur ensemble. Vous examinez à part le Beau ou tout autre objet, en le séparant du tout. De là vient que vous ignorez ces grands corps dans la nature desquels tout se tient; et vous les comprenez si peu, que vous croyez qu'il y a des qualités qui se trouvent dans deux choses à les prendre toutes deux à la fois, et qui ne s'y trouvent plus quand on vient à les séparer, des qualités qui se rencontrant dans un objet en particulier, ne se trouvent plus dans deux objets pris ensemble. Voilà ce que vous croyez, tant vous avez peu de lumière, de raison et de jugement (301 B, trad. p. 162) [1].

---

[1] Cette traduction est insuffisante. Voici le texte grec:

ΙΠ. Ἀλλὰ γὰρ δὴ σύ, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς,

Socrate, en filant l'ironie sous l'apparence d'une humilité profonde, répond pour lui et pour ceux qu'Hippias enveloppe avec lui dans sa réprobation :

...*Nous avions donc si peu d'intelligence avant que tes paroles nous eussent ouvert l'esprit, que nous croyions que chacun de nous est un, et que tous deux pris conjointement nous ne sommes pas ce que l'un de nous est à part, c'est-à-dire que nous sommes deux, et non pas un. Telle était notre ineptie. Mais tu viens de m'apprendre que si toi et moi ensemble nous sommes deux, il faut nécessairement que chacun de nous soit deux, et si chacun de nous est un, que tous deux ensemble nous soyons un aussi. L'essence des choses ne permet pas que la chose aille autrement, à ce que dit Hippias; mais il faut que chacun soit ce que tous deux sont, et que tous deux soient ce que chacun est.* (301 D, trad. p. 163.)

Le même argument est détaillé sur l'exemple du pair et de l'impair. Hippias est décontenancé, mais il maintient le bien-fondé de sa thèse pour les exemples qu'il a cités lui-même. — *C'est assez, Hippias,* lui répond Socrate, *il me suffit que les choses aillent tantôt de cette façon, tantôt d'une autre.* (302 B, trad. p. 164). Puis il conclut, en revenant sur sa subtile argumentation, qu'il faut renoncer à définir le beau par le plaisir de la vue et de l'ouïe.

Au lieu de contester encore sa défaite sur ce point, Hippias, pour la troisième fois, se retranche derrière le sens commun.

HIPPIAS. — *Qu'est-ce que tous ces misérables raisonnements, Socrate, que des minuties et des subtilités, comme je le disais tantôt ? Veux-tu savoir ce que c'est que la véritable*

οὐδ' ἐκεῖνοι, οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι, κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες. διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα. καὶ νῦν τοσοῦτον σε λέληθεν, ὥστε οἴει εἶναί τι ἢ πάθος ἢ οὐσίαν, ἣ περὶ μὲν ἀμφότερα ταῦτα ἔστιν ἅμα, περὶ δὲ ἑκάτερον οὔ, ἢ αὖ περὶ μὲν ἑκάτερον, περὶ δὲ ἀμφότερα οὔ· etc.

beauté, celle dont on doive faire cas ? c'est de parler avec éloquence dans le sénat, devant un tribunal, ou devant une magistrature quelconque, de faire naître la persuasion, et d'emporter une récompense qui n'est pas médiocre, puisqu'elle est au contraire la plus grande de toutes, le plaisir de sauver sa vie, sa fortune et celle de ses amis. C'est à cela qu'il te faut appliquer sérieusement, et non point à ces bagatelles et à ces minuties, pauvre et folle occupation, qui te fera passer pour un insensé. (304 A, trad. p. 170.)

Socrate le félicite ; il se félicite lui-même d'avoir, de son côté, retiré quelque profit de son commerce avec Hippias et avec son bourru familier : c'est d'avoir reconnu la portée du proverbe : les belles choses sont difficiles (χαλεπὰ τὰ καλά) (304 E, trad. p. 171.)

. . . .

On sent bien que la nature du beau n'est pas l'objet véritable du *Grand Hippias*. Il s'agit en réalité de défendre une manière de concevoir la nature des notions générales telles que le bien ou le juste, et le beau n'est que l'exemple sur lequel porte la discussion. Socrate défend une *théorie des Idées*. La Justice, la Sagesse, la Beauté sont quelque chose en soi, des essences réelles, et c'est par la présence de ces essences dans certains objets que ceux-ci sont pourvus de la qualité de juste, de sage ou de beau ; ces essences sont les Idées.

C'est donc un réalisme idéaliste que Socrate professe ; les Idées sont des choses en soi, pourvues d'une réalité indépendante des objets auxquels on les trouve attribuées. Le beau ne dépend de rien d'autre que de lui-même ; en vain chercherait-on à l'expliquer comme engendré par un concours de circonstances, c'est-à-dire comme un rapport entre des choses, telles que la convenance ou l'utilité ; un tel rapport ne fait que mettre en évidence le beau là où il est, ou encore, il peut en donner l'illusion, nous induire en erreur sur la présence du

beau. Il est de même impossible de réduire l'essence du beau au rapport qui unit l'objet perçu au sujet qui le perçoit, de le définir par la sensation agréable.

Les choses de notre expérience participent de ces êtres ou Idées, et c'est de celles-ci qu'elles tirent leurs qualités ou façons d'être. Elles y participent en commun : fille, cheval ou marmite participent également de l'idée unique de la beauté.

Hippias est le représentant d'une doctrine opposée. Celle-ci n'est pas exposée avec la même complaisance, elle est même éludée par places, parce qu'il faut qu'Hippias ait toujours le dessous, mais elle transparaît d'un bout à l'autre de l'entretien.

En disant qu'elle est éludée, nous faisons allusion surtout au passage où Hippias est représenté comme si stupide qu'il ne comprend pas cette question : qu'est-ce que la beauté ? et qu'il persiste à la confondre avec cette autre : quelles sont les choses belles ? (Cf. 292 C, trad. p. 141.) En fait l'obstination d'Hippias à ne pas définir le beau en soi, à le rapporter à des sujets concrets, à ne pas l'abstraire des circonstances, comme lorsqu'il dit que le beau n'est autre chose que les conditions du bonheur ou d'une vie bien remplie, cette insistance n'est pas inintelligence, elle est une façon ostensible de se conformer à une théorie.

Celle-ci se définit naturellement par son opposition au réalisme idéaliste soutenu par Socrate. Le passage 301 B (trad. p. 162) est tout à fait significatif ; de toute évidence nous trouvons ici les propres termes de l'auteur de la théorie, c'est-à-dire d'Hippias lui-même.

᾿Αλλὰ γὰρ δὴ σύ, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς, οὐδ' ἐκεῖνοι, οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι.

« Vous ne considérez pas les choses dans l'ensemble de leurs qualités, c'est-à-dire le tout concret et indivisible que forme chaque être. » C'est montrer que lui, Hippias, met à la

base de sa philosophie l'affirmation des êtres individuels, et l'on voit par sa manière de s'exprimer, qu'en cela il ne s'oppose pas à un seul penseur, qui serait Socrate, mais à une pluralité de philosophes, nous pouvons dire, à une école.

... κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες. Voilà l'idéalisme : vous idéalistes, vous considérez le beau en le prenant à part et en découpant chacun des êtres en les concepts qui s'en affirment, tels que le beau, le bon, etc.

Les paroles qui suivent ne se bornent plus à exposer l'erreur des idéalistes, elles lui opposent la pensée propre d'Hippias en cette matière. Elles sont si bien une citation, qu'elles se rapportent assez mal à tout ce qui a été dit dans le dialogue, elles dépassent la circonstance qui les suggère et demeurent fort obscures pour nous.

...διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα : ce que nous interprétons ainsi : par là, vous idéalistes, vous méconnaissez la continuité des êtres concrets, c'est-à-dire cette unité indéfectible qui lie à l'essence d'un être l'ensemble de ses qualités constitutives, cette unité dans laquelle consiste l'*individualité* d'un être réalisé.

C'est le mot διανεκῆ qui exprime l'idée d'individualité; quant à l'autre adjectif μεγάλα, rien dans le contexte ne l'appelle; c'est ce mot surtout qui, par son inutilité même, fait songer à une citation. L'isolement ou le manque d'à-propos de l'idée empêche de la comprendre; faut-il opposer le mot μεγάλα σώματα à μικρὰ σώματα, aux petits corps, c'est-à-dire aux atomes ? Les grands corps seraient tous les objets qui tombent sous notre perception, tandis que les petits corps ou atomes échappent à nos sens; les grands corps seraient en même temps les objets susceptibles de naître et de périr, les atomes étant au contraire éternels et immuables. Nous ne sommes pas à même d'éclaircir ce point.

Hippias continue ainsi :
..καὶ νῦν τοσοῦτόν σε λέληθεν, ὥστε οἴει εἶναί τι ἢ πάθος ἢ οὐσίαν; et la nature du réel t'échappe à tel point que tu considères que l'attribut et l'essence sont des choses à part. Et de là enfin le paradoxe absurde de Socrate, qui a provoqué cette tirade : ἢ περὶ μὲν ἀμφότερα ταῦτα ἔστιν ἅμα, περί δὲ ἑκάτερον οὔ, etc...

On voit par là que la question de savoir si un attribut peut être au tout sans être à la partie et inversement, a été dûment traitée au cours des controverses sur le réalisme idéaliste. La pensée d'Hippias, adversaire de cette doctrine, a dû être celle-ci : Si l'idée de deux est une réalité en soi, elle vient s'ajouter à la réunion de un et de un ; de sorte que l'on a 1 + 1 + l'idée de deux. Si l'impair est une idée en soi dont les êtres participent ou non, cette idée arrive quand la division se fait : $\frac{2}{2} = 1 +$ l'idée d'impair, ce qui revient à admettre que un, lorsqu'il était dans deux, y était sans l'impair.

En fait c'est là une critique excellente d'un idéalisme substantialiste, qui traite les idées comme des choses ; et dans toute cette affaire, c'est Hippias qui a raison. Lorsque Socrate soutient que *chacun de nous est un, et que tous deux pris conjointement nous ne sommes pas ce que l'un de nous est à part, c'est-à-dire que nous sommes deux et non pas un,* s'il prétend par là que la réunion donne aux parties ce qu'elles n'avaient pas, il commet un sophisme qui consiste à *changer de sujet : Je* suis un, *nous* sommes deux ; mais qu'on le prenne dans la somme ou en dehors, *je* n'en reste pas moins un. S'il est vrai que, dans la somme, en tant que contenu dans *nous*, *je* participe de l'idée de dualité, cette participation n'est pas de la même espèce que celle qui continue à lier le sujet individuel, le *je*, à l'unité. Or lorsqu'on dit : je suis un, je ne suis pas deux, toute la différence de l'affirmation à la négation consiste dans le mode de participation. Jamais je ne participe de la dualité, de la même manière que je participe de

l'unité ([1]). Socrate confond les deux modes de participation.

Quoi qu'il en soit, les passages culminants du *Grand Hippias* nous offrent les traces d'une critique ingénieuse et pénétrante de cet idéalisme qui faisait des individus la somme des idées qui s'en affirment, et nous montrent que cette critique émane d'une doctrine antiréaliste qui opposait aux idées séparées le tout continu qui constitue l'être individuel.

Que cette doctrine soit celle d'Hippias lui-même, c'est ce que confirme encore la réponse que Socrate fait à la tirade que nous venons de commenter. Tout triomphant, appuyant sur la raillerie, Socrate parodie le langage d'Hippias :

Mais tu viens de m'apprendre que si toi et moi ensemble nous sommes deux, il faut nécessairement que chacun de nous soit deux, et si chacun de nous est un, que tous deux ensemble nous soyons un aussi. Οὐ γὰρ οἷόν τε διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας κατὰ Ἱππίαν ἄλλως ἔχειν. (301 E.) *En effet, selon Hippias, il n'est pas possible, en raison de la nature de l'essence, qu'il en aille autrement.*

Tout porte à croire que nous ne trouvons ici la forme διανεκής que parce que Hippias écrivait dans le dialecte dorique ([2]). Lorsque Platon emploie le mot pour son propre compte, il lui

---

([1]) Cela revient à dire que Hippias a raison contre un idéalisme substantialiste, mais non contre tout idéalisme.

([2]) Lorsque Liddel et Scott donnent la forme διανεκής à la fois pour dorienne et pour attique, c'est principalement à cause de nos deux passages du *Grand Hippias*, et sans doute sur l'autorité d'une scolie que donne H. Estienne (article διηνεκής) : Διανεκεῖ λόγῳ ὡς Πλάτων Ἱππίᾳ, Ἀττικῶς. διηνεκεῖ Ἑλληνικῶς. Le scoliaste n'a pas vu que le διανεκής, sous la plume de Platon et dans la bouche de Socrate, est une parodie de la langue du sophiste. Il est vrai que Liddel et Scott, ainsi qu'Estienne, citent aussi Anaxandride, Αἰσχρά, 1 (Athen. 10, 455 sq.) ; mais ce fragment est tout en dorien ; le voici. (Kock, II, 137) :

ἀρτίως διηρτάμηκε καὶ τὰ μὲν διανεκῆ
σώματος μέρη δαμάζετ' ἐν πυρικτίτοισι γᾶς·
Τιμόθεος ἔφη ποτ' ἄνδρες, τὴν χύτραν οἶμαι λέγων.

On a déjà rapproché de ces διανεκῆ σώματος μέρη les διανεκῆ σώματα

laisse la forme attique διηνεκής (¹). Le mot est fort peu usité ; nos deux passages sont probablement les plus anciens de tous ceux où il est pris dans un sens technique, et l'on peut conjecturer que son introduction dans la langue philosophique fut le fait d'Hippias.

Lorsque nous aurons signalé comme dernier trait fortement accusé le recours au sens commun, derrière lequel Hippias se retranche chaque fois que Socrate le serre de trop près, nous pourrons résumer comme suit la doctrine de notre sophiste :

Les seuls êtres réels sont les choses ou les individus tels que le commun des hommes les aperçoit et les affirme. Ils sont la totalité indivisible (διανεκής), dans un sujet, de son essence (ουσία) et de l'ensemble de ses affections (πάθη). En vain chercherait-on des êtres en dehors de ces individus ; tout ce qu'on trouverait se ramène inévitablement soit à leurs attributs, soit aux circonstances et aux relations dans lesquelles ils peuvent se trouver engagés.

Ainsi le beau, loin d'être une essence séparée, communiquant sa nature aux objets chez lesquels on la trouve, est soit un qualificatif simple, comme dans une belle fille, soit l'ensemble des circonstances de l'existence des individus, comme les conditions du bonheur, soit la relation de deux objets, comme le rapport de convenance de la cuiller et du pot (²).

---

du *Grand Hippias ;* relevons aussi qu'il a été question de la χύτρα (marmite), dans le même dialogue, mais sans prétendre rien tirer de là.

Liddel et Scott donnent encore la forme διανεκής pour éolienne ; ce qui paraît certain, en tous cas, c'est qu'elle n'est nullement attique.

(¹) Le seul passage est Lois I. VIII, 839 A, où le mot a le sens de *perpétuel :* νόμος διηνεκής. Le mot se trouve encore dans la *République,* I. V, 468 D, mais dans une citation d'Homère, où il a le sens de *complet.*

(²) Il va sans dire que lorsqu'on a reconnu la portée de la discussion du *Grand Hippias,* il n'y a plus qu'à restituer au philosophe de ce nom les diverses façons de concevoir le beau que Socrate réfute successivement,

La plus grande erreur est d'accorder l'être, c'est-à-dire l'existence séparée, à ces attributs communs à une multiplicité

---

même lorsque c'est lui, Socrate, qui les a suggérées: le beau c'est une belle fille, le beau c'est l'or, c'est la convenance entre deux objets, les conditions du succès et du bonheur, l'utile, la puissance bienfaisante, etc. (Toutefois le beau ramené aux sensations agréables de la vue et de l'ouïe paraît bien relever d'une doctrine différente, contre laquelle Hippias lui-même pourrait bien s'être élevé.)

Ce qui achève de montrer que les deux dialogues qui portent le nom d'Hippias sont construits sur des idées hippiennes mises dans la bouche de Socrate c'est le rapprochement de certains passages tels que ceux-ci:

EXTRAIT DU « GRAND HIPPIAS »:

Socrate ...*Mais ce qui est capable de faire une chose est utile par rapport à cette chose-là, ce qui ne la peut faire est inutile?* Hippias. *Je l'avoue.* Socrate. *La puissance* (δύναμις) *est donc une belle chose, et l'impuissance laide?* Hippias. *Rien de mieux pensé, Socrate: beaucoup d'exemples confirment cette vérité et principalement l'état politique; car c'est la plus belle chose que de pouvoir beaucoup dans son pays et c'en est la plus laide que d'y vivre sans autorité.* Socrate. *Fort bien, Hippias; ne serait-ce pas aussi pour cette raison que la science est la plus belle chose du monde et que l'ignorance est la plus laide?* Hippias. *Penses-tu autrement toi-même, Socrate?* (295 E, trad. p. 148)... Socrate. *Tout ce que l'on peut, c'est par la puissance* (δύναμις) *qu'on le peut; ce n'est point par l'impuissance?* Hippias. *Non* Socrate. *Ce que l'on fait, on a le pouvoir de le faire?* Hippias. *D'accord* (296 C, trad. p. 150)... Socrate. *Il semble donc, Hippias, que l'utile et la puissance ne sont pas la même chose que le beau?* Hippias. *Pourquoi non, si la puissance sert à produire le bien, Socrate, et si elle le peut?* (296 D, trad. p. 150.)

EXTRAIT DU « PETIT HIPPIAS »:

Socrate. *La justice n'est-elle pas ou une capacité* (δύναμις) *ou une science, ou l'une et l'autre?...* Hippias. *Oui.* Socrate. *Si la justice est une capacité, l'âme qui sera la plus capable sera la plus juste* (375 D, trad. p. 34)...

Socrate. *N'avons-nous pas vu que l'âme la plus capable et la plus habile* (δυνατωτέρα και σοφωτέρα) *est aussi la meilleure, la plus en état de faire l'un et l'autre, tant ce qui est beau que ce qui est laid, en tout genre d'action?* Hippias. *Oui.* Socrate. *Lors donc qu'elle fait ce qui est laid, elle le fait volontairement à cause de sa capacité et de sa science qui, prises toutes deux ensemble ou séparément, sont la justice?... Par conséquent l'âme la plus capable et la meilleure agira volontairement lorsqu'elle se rendra coupable d'injustice* (375 E, trad. p. 34.)

Si l'on rapproche de ces deux passages le § 8 des Δισσοὶ Λόγοι, nos considé-

d'objets, dont chacun est désigné par un concept (λόγος) tel que le beau, et de croire que les objets réels sont constitués par l'addition de tous les concepts distincts qui s'en affirment.

Ainsi se résume la doctrine indirectement combattue dans le *Grand Hippias*. Mais cette doctrine, avec les termes mêmes dont on se sert pour l'exposer, οὐσία, πάθη, λόγοι, n'est-ce pas exactement le noyau de l'aristotélisme ? Ne croit-on pas entendre Aristote défendre son système en l'opposant à la théorie des Idées ?

Il n'y a pas bien longtemps, cette seule constatation eût équivalu à la condamnation du *Grand Hippias*, elle eût forcé à voir dans cet écrit un écho de la lutte de l'idéalisme contre sa jeune rivale, la philosophie péripatéticienne.

Mais disons vite que cette détermination n'aurait pas été sans créer de l'embarras, car on ne saurait condamner aussi aisément un passage important de la *République* de Platon, lequel constitue pour le *Grand Hippias* un brevet d'authenticité formel.

Faisons brièvement l'analyse de ce morceau (Rép. V, 474 B, trad. p. 279). Socrate vient de faire sa déclaration fameuse : pour améliorer la société, il faut et il suffit que les philosophes soient rois ou que les rois soient philosophes. Mais quels sont les vrais philosophes ? telle est la question qui se pose dès lors :

Si nous voulons nous sauver des mains de ceux qui nous attaquent, il semble nécessaire de leur expliquer quels sont les philosophes à qui nous osons dire qu'il faut déférer le gouvernement des Etats. (474 B, trad. p. 279.)

Le philosophe serait-il simplement celui qui cherche à savoir tout et n'importe quoi ?

---

rations sur le *Phèdre*, celles qu'il nous arrivera encore de faire sur plusieurs dialogues, on arrive à cette conclusion qu'Hippias, précurseur de Bacon, a développé une théorie de la puissance (δύναμις) ramenée à la connaissance ou à la science, nous dirions, *une philosophie de la capacité*.

Mais celui qui se porte vers toutes les sciences avec une égale ardeur, qui voudrait les embrasser toutes, et qui est insatiable d'apprendre, ne mérite-t-il pas le nom de philosophe ? Qu'en penses-tu ? (475 C, trad. p. 281.)

C'est ce que Glaucon, l'interlocuteur de Socrate, rejette avec chaleur :

GLAUCON. — *Appellerons-nous donc philosophes ceux... qui s'appliquent à la connaissance des arts les plus infimes ?*

SOCRATE. — *Ce ne sont pas là les vrais philosophes; ils n'en ont que l'apparence. — Qui sont donc, selon toi, les vrais philosophes ? — Ceux qui aiment à contempler la vérité. — Tu as raison, sans doute, mais explique-moi ce que tu entends par là. — Cela ne serait point aisé vis-à-vis de tout autre; mais je crois que tu m'accorderas ceci. — Quoi ? — Que le beau étant opposé au laid, ce sont deux choses distinctes. — Sans doute. — Chacune d'elles est une par conséquent. — Oui. — Il en est de même à l'égard du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais, et de toutes les autres idées : chacune d'elles, prise en elle-même, est une; mais considérées dans les relations qu'elles ont avec nos actions, avec les corps, et entre elles, elles revêtent mille formes qui semblent les multiplier. — Tu dis vrai. — Voici donc par où je distingue ces gens qui sont avides de voir, qui ont la manie des arts et se bornent à la pratique, des contemplateurs de la vérité, à qui seuls convient le nom de philosophes. — Par où, je te prie ? — Les premiers, dont la curiosité est toute dans les yeux et dans les oreilles, se plaisent à entendre de belles voix, à voir de belles couleurs, de belles figures, et tous les ouvrages de l'art ou de la nature où il entre quelque chose de beau; mais leur âme est incapable de s'élever jusqu'à l'essence du beau, de la connaître et de s'y attacher. — La chose est comme tu dis. — Ne sont-ils pas rares ceux qui peuvent s'élever jusqu'au beau en soi, et le contempler en lui-même ? — Très rares. — Qu'est-ce que la vie d'un homme qui, à la vérité,*

connaît de belles choses, mais qui n'a aucune idée de la beauté en elle-même, et qui n'est pas capable de suivre ceux qui voudraient la lui faire connaître? Est-ce un rêve, est-ce une réalité? Prends garde: qu'est-ce que rêver? N'est-ce pas, soit qu'on dorme, soit qu'on veille, prendre la ressemblance d'une chose pour la chose même? — Oui, c'est là ce que j'appellerais rêver.

— Celui, au contraire, qui peut contempler le beau, soit en lui-même, soit en ce qui participe à son essence, qui ne confond point le beau et les choses belles, et qui ne prend jamais les choses belles pour le beau, vit-il en rêve ou en réalité? — Il vit en réalité. (475 D, trad. p. 281.)

Ainsi le philosophe véritable est celui qui s'élève jusqu'à la connaissance de la réalité propre des idées, comme le beau en soi. Celui-là saisit l'Être véritable, tandis que celui qui est savant dans tout le reste connaît, non pas le non-être, ce qui est impossible, mais l'apparence, l'illusion. Ses connaissances sont intermédiaires entre la science vraie et l'ignorance pure, comme l'apparence est intermédiaire entre l'être et le non-être.

Cela posé, qu'il me réponde, cet homme qui ne croit pas qu'il y ait rien de beau en soi, ni que l'idée du beau soit immuable, et qui ne reconnaît que des choses belles, cet amateur de spectacles (1) *qui ne peut souffrir qu'on lui parle du beau, du juste absolu; réponds-moi, lui dirai-je...* (478 E, trad. p. 287.)

Il s'agit de lui faire reconnaître, ce que Glaucon fait à sa place, que puisque les choses concrètes sont à la fois belles et laides, elles ne peuvent être que des apparences, c'est-à-dire ni tout réalité, ni néant pur.

Ainsi donc, à l'égard de ceux qui voient la multitude des choses belles, mais qui ne distinguent pas le beau dans son essence, et ne peuvent suivre ceux qui veulent les mettre à

(1) ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων, « ce curieux ».

portée de les percevoir, qui voient la multitude des choses justes, mais non la justice même, et ainsi du reste, nous dirons que tous leurs jugements sont des opinions et non des connaissances... (479 E, trad. p. 288.)

Ces belles pages forment dans la *République* un tout séparé, valant par soi et introduit à la fin d'un livre sur un simple prétexte. On voit de reste qu'elles sont composées sur les mêmes données que le *Grand Hippias*. Ici aussi il s'agit d'une défense de la théorie des Idées, dans lesquelles on voit la réalité, contre un adversaire qui n'y voit que les affections des êtres du sens commun. C'est le beau qui est pris comme exemple, c'est l'essence du beau qui est opposée aux choses belles, aux perceptions de la vue et de l'ouïe.

« Cet homme qui ne croit pas qu'il y ait rien de beau en soi, ni que l'idée du beau soit immuable, et qui ne reconnaît que des choses belles » c'est Hippias ; celui qui se croit philosophe parce qu'il « se porte vers toutes les sciences avec une égale ardeur, qui voudrait les embrasser toutes, et qui est insatiable d'apprendre... qui s'applique à la connaissance des arts les plus infimes » qui donc serait-ce, sinon cet Hippias que Platon nous décrit ailleurs comme « le plus instruit de tous les hommes dans la plupart des arts », et dont il nous dit qu'il alla un jour à Olympie « n'ayant rien sur sa personne qu'il n'eût travaillé lui-même » depuis son anneau jusqu'à son étrille pour le bain ? (1)

De toute évidence c'est du *Grand Hippias* que Platon se souvient ici, il reprend une thèse qu'il a déjà fait triompher, mais cette fois avec une chaleur et une éloquence qui marquent l'apogée de son talent. Quant à proposer le rapport inverse, et à voir dans le *Grand Hippias* un pastiche et un développement de ce passage-ci, il ne saurait en être question.

Qu'après cela l'auteur de la *République* vise ici quelqu'un

(1) *Petit Hippias*, 368 B, trad. p. 15.

de ses contemporains qui aurait repris pour son compte les attaques d'Hippias contre l'idéalisme, c'est ce qu'il n'y a aucun inconvénient à regarder comme possible. Un tel détail anecdotique ne saurait diminuer en rien l'intérêt de nos conclusions.

Dümmler [1] a voulu voir dans le *Grand Hippias* une controverse dont les tenants réels — et originaux — seraient Platon et Isocrate. Ainsi le dialogue exposerait des idées du IVe siècle, et non du Ve. Cette hypothèse est inspirée de la tradition qui fait de la théorie des idées le propre du IVe siècle, et qui veut qu'elle soit chez Platon à l'état naissant. Mais cette tradition est définitivement caduque, grâce à Taylor, et c'est aux travaux de cet auteur [2] que je faisais allusion plus haut en disant que les difficultés majeures que soulevait le *Grand Hippias* appartiennent à un passé récent.

Par son étude sur les mots εἶδος et ἰδέα dans la littérature antéplatonicienne, Taylor me paraît avoir indiscutablement établi les deux points suivants :

1° Qu'une théorie des Idées a été développée et qu'on la trouve répandue au Ve siècle ;

2° Que cette théorie voit dans les idées, non des classes logiques, mais des essences réelles ; les idées sont les réalités fondamentales auxquelles les choses sensibles doivent leur existence par voie de participation. Un objet sensible est une réunion (κοινωνία) d'idées.

Les idées sont éternelles et immuables ; les choses périssables doivent leur naissance, leur destruction et leurs altérations aux changements dans la collection des εἴδη qui les constituent, et ne sont par là que les « apparences » de l'être véritable.

Nous laissons de côté les formes primitives de cette doctrine

(1) *Akademika*, p. 55, d'après Raeder, p. 106, n. 1.

(2) *Varia Socratica*, pp. 179-199.

ou les analogies que la sagacité de Taylor découvre dans les divers systèmes des philosophes présocratiques, tels que ceux d'Anaxagore et de Démocrite ; signalons seulement, comme exemple, que les quatre éléments d'Empédocle sont déjà conçus à la façon de ces εἴδη.

A ces deux premières propositions, Taylor croit pouvoir en ajouter deux autres :

3° Cette doctrine des choses constituées par une κοινωνία d'εἴδη n'étant autre que la théorie que Platon attribue à Socrate dans le *Phédon*, il en faut conclure que Socrate l'a connue et l'a enseignée ;

4° Que Socrate est celui qui a réalisé dans la théorie des Idées le progrès capital que voici : Dans les écrits hippocratiques et autres, les εἴδη sont encore *corporelles*, il n'y a pas d'idées immatérielles ; le froid, le chaud, l'humide et toutes les qualités qui s'affirment d'un corps sont exactement ce que sont pour Empédocle l'eau, le feu, la terre et l'air. C'est Socrate qui a découvert que parmi les idées il en est qui sont immatérielles ; c'est lui qui a transporté la notion d'idée aux notions telles que le courage, le bien, la beauté, et qui par là a donné à la théorie des idées la signification et la portée qu'elle a pour nous (1).

Le *Grand Hippias*, avec le passage correspondant de la *République*, apporte à la fois une confirmation éclatante des deux premiers points posés par Taylor, et une réfutation décisive du quatrième.

Au siècle de Socrate, la théorie des idées, conçues comme

(1) *The great and imperishable thought of te Phaedo is that there are « reals », and those the most important of all, which are* immaterial ; *there is an* εἶδος *or* φύσις *of* τὸ καλόν *and* τὸ ἀγαθόν *no less than of the « hot » or the cold, and it is precisely with these* εἴδη *which are invisible, not merely because our eyes are defective or the bodies we see always composite, but because their nature is spiritual and can only be spiritually discerned, that* φιλοσοφία *has chiefly to do. (Varia Socratica,* pp. 244 sq.)

essences réelles, est connue, développée, et vigoureusement attaquée. Notre dialogue vient éclairer la controverse ; il nous permet de mettre un nom sur l'un des adversaires des Idées, et il nous donne de cet ancien réalisme idéaliste un exposé très précis, en même temps qu'une formule originale de la doctrine opposée.

Quant au progrès décisif que Socrate aurait fait faire à l'idéalisme, pour cette raison que le Socrate du *Phédon* s'occupe d'idées spirituelles plutôt que d'idées sensibles, que faut-il en penser lorsque l'on voit que l'exemple sur lequel a porté tout le poids de la discussion dans le *Grand Hippias* est précisément une de ces idées immatérielles, une des deux que Taylor cite comme exemple des nouveautés du *Phédon*, le beau, τὸ καλόν ? Et il n'y a pas moyen de douter que cet exemple ne soit celui d'Hippias lui-même, puisqu'on nous donne dans le plus grand détail les façons diverses dont Hippias s'y est pris pour expliquer la nature du beau sans recourir à la notion d'essence réelle, puisqu'on le stigmatise comme l'homme qui aime les belles choses sans parvenir à concevoir le beau. Au reste, ce que les deux interlocuteurs disent du beau vaut expressément, et d'un commun accord pour toutes les notions analogues telles que le bien et la sagesse.

Enfin la tirade principale d'Hippias nous apprend que la théorie défendue par Socrate lui est connue d'avance, comme chère à une multiplicité de personnes. Socrate n'est là que le représentant d'une doctrine établie ; c'est à une école ou à un système en vogue que s'adresse l'apostrophe du sophiste.

Que maintenant, et c'est le troisième point de Taylor, Socrate, le Socrate vrai, ait connu les Idées, c'est fort probable, puisque la doctrine en était répandue au point d'être familière à tant d'écrivains scientifiques que relève Taylor ; qu'il l'ait préconisée, cette doctrine, ce n'est pas impossible, et tout juste aussi probable que le contraire. Mais du moment que la théorie ne vient pas de lui, que Platon ne l'a pas con-

nue par lui, que rien ne permet de supposer qu'il y ait ajouté quelque chose, la question de savoir dans quel rapport Socrate s'est trouvé avec l'Idéalisme est sans importance et sans intérêt.

Si cette question s'élimine, une autre vient la remplacer : Le *Grand Hippias* ne témoigne pas seulement que l'idéalisme remonte au ve siècle, il y reporte du même coup les racines de l'Aristotélisme. Il s'est trouvé un Hippias pour reprocher aux réalistes de son temps de substantialiser les concepts, de séparer les affections de l'essence, de découper arbitrairement les êtres dont le sens commun reconnaît l'individualité, pour parler, enfin, la langue d'Aristote avant Aristote. Quel est le rapport historique d'Aristote à Hippias ? voilà la question qui se pose ; elle n'est pas peu troublante.

Le *Grand Hippias* suffit pour la suggérer, un autre dialogue contribuera davantage à la résoudre ; et peut-être que, par un juste retour, un peu de lumière se répandra sur l'un des écrits les plus riches en détails, les plus constamment énigmatiques et déroutants de toute la littérature socratique, le *Cratyle*.

CHAPITRE IX

Le « Cratyle » et les Origines de l'Aristotélisme.

I

LE *Cratyle* est le dialogue des étymologies. Les pages qui en traitent sont encadrées dans une controverse sur le rapport des noms avec les choses qu'ils signifient. Ce problème est un de ceux que les sophistes ont essayé de résoudre, et c'est par le *Cratyle* que nous le savons.

O Hermogène, fils d'Hipponicus, s'écrie Socrate, *c'est un vieux proverbe que les belles choses sont difficiles à savoir; et certes la science des noms n'est pas un petit travail. Ah si j'avais entendu chez Prodicus la démonstration à cinquante drachmes, qui ne laisse rien à apprendre sur cette question, comme il le dit lui-même, nul embarras, tu connaîtrais tout de suite la vérité sur la propriété des noms; mais je ne l'ai pas entendue, je n'ai entendu que celle à une drachme.* (384 A, trad. p. 194.)

Plus loin Socrate dit encore :

Il n'y a pas de moyen plus propre, pour aller au but, mon cher ami, que celui-ci : s'adresser aux gens habiles, les bien payer, et par dessus le marché leur rendre grâces. Or, les gens habiles, ce sont les sophistes : ton frère Callias leur a versé de grosses sommes et il passe pour sage. Mais, puisque tu ne possèdes pas ton patrimoine, il te faut flatter ton frère, et le

prier de te faire connaître cette propriété des noms que lui enseigna Protagoras. (391 B, trad. p. 215.)

Ces allusions, et plus encore l'allure générale du dialogue nous feront décider tout de suite que Platon, dans le *Cratyle,* démarque la littérature sophistique relative au problème du rapport des noms et des choses.

Il ne s'ensuit point, d'ailleurs, que tout le détail soit repris des sophistes et que les étymologies proposées par Socrate leur soient toutes empruntées. Un grand nombre d'entre elles sont des plaisanteries, les interlocuteurs sont d'accord pour les avancer et les recevoir comme telles. On sait qu'Antisthène a traité longuement ces mêmes questions ; il est à peu près certain que Platon, dans le *Cratyle,* fait de constantes allusions à son rival socratique, qu'il se moque de lui et le parodie [1].

Qu'est-ce qui vient directement des sophistes, qu'est-ce qui n'en provient qu'indirectement, à travers Antisthène ou d'autres, quelle est la part de parodie, due à la fantaisie de l'auteur du *Cratyle,* ce sont là des questions qu'heureusement nous n'avons pas à résoudre. Une remarque cependant nous paraît intéressante. Protagoras est à coup sûr une des sources du *Cratyle;* ne se trouve-t-on pas sur la trace de l'un de ses écrits les plus fameux dans le passage suivant :

HERMOGÈNE. — *Mais les noms des dieux, ne pourrions-nous pas, comme nous avons fait tout à l'heure pour celui de Jupiter, examiner de la même manière quelle en peut être la propriété ?*

SOCRATE. — *Par Jupiter, mon cher Hermogène, la meilleure manière d'examiner, si nous étions sages, serait d'avouer que nous ne savons rien ni de la nature des dieux, ni des noms dont*

---

(1) Antisthène écrivit cinq livres sur l'*Education* et sur les *Mots.* (Diogène Laërce, VI, 17.) Cf. Gomperz, trd. II, p. 588. Si Platon traite des mots en s'inspirant des sophistes, à coup sûr Antisthène ne fit pas autrement. Ce fut à qui, des socratiques, tirerait le meilleur parti du trésor d'idées accumulé par les penseurs du siècle précédent.

ils s'appellent eux-mêmes, noms qui, à n'en pas douter, sont l'exacte expression de la vérité. Après celui-là, le parti le plus raisonnable, c'est d'appeler les dieux comme la loi veut qu'on les appelle dans les prières, et de leur donner des noms qui leur plaisent, en reconnaissant que nous ne savons rien de plus. A mon avis, il n'est rien de plus sensé que cette prescription. Livrons-nous donc, si tu veux, à l'examen en question, mais après avoir d'abord protesté auprès des dieux que nous ne rechercherons pas quelle est leur nature, nous nous en reconnaissons incapables, mais d'après quelle opinion les hommes leur ont donné les noms qu'ils portent. Il n'y a rien là qui puisse exciter leur colère. (400 D, trad. p. 237.) [1]

Bien que la question ait été faite pour la réponse, on s'aperçoit que celle-ci la dépasse et qu'elle trahit d'autres préoccupations que celle de l'étymologie seule. En d'autres termes, la réponse de Socrate est comme un morceau étranger rapporté et adapté à l'entretien. Or Protagoras avait commencé son ouvrage sur les Dieux par une phrase célèbre à laquelle notre passage ressemble fort :

Au sujet des dieux, je ne puis savoir ni s'ils sont, ni s'ils ne sont pas; beaucoup de choses empêchent de le savoir, notamment l'obscurité (de la question) et la brièveté de la vie de l'homme. (Diag. L., IX, 51.)

Le passage du *Cratyle* pourrait être une paraphrase de cet exorde; Platon en atténue les termes, mais il en approuve formellement l'idée, comme s'il tenait à protester contre le scandale qu'elle a soulevé. Si cette conjecture était fondée, on trouverait ici une indication de la pensée directrice de Protagoras dans son livre sur les *Dieux :* Ce qui importe, en matière

---

[1] Ce passage est rappelé plus avant dans le dialogue : Socrate. ...*Veux-tu que nous fassions l'essai de nos forces... en nous expliquant bien d'avance, comme tout à l'heure au sujet des dieux? Nous disions que, ne sachant rien de la vérité, nous voulions seulement interpréter les opinions des hommes à leur égard...* (425 B, trad. p. 291.)

de religion, ce n'est pas la question de savoir si ses affirmations sont vraies, c'est d'abord la connaissance de la tradition et des institutions religieuses dûment établies ; et ensuite c'est d'y conformer délibérément son attitude et sa conduite. C'est reconnaître que Protagoras voyait dans le fait religieux une convention pratique exactement comme nous savons par le *Cratyle* qu'il voyait dans le choix des mots des faits arbitraires et conventionnels.

Il est dès lors probable que c'est dans un même ouvrage que Protagoras a traité de la nature des dieux et de celle des mots. Il se peut aussi que ce soit à propos des noms des dieux qu'il ait formulé ses idées sur les conventions arbitraires en général et sur celles du langage en particulier. En tous cas Platon a bien pu lui emprunter pour son *Cratyle* un certain nombre de données d'ensemble et de détail qu'il n'est peut-être pas impossible de distinguer de ce qu'il a pris ailleurs.

. . . .

Au reste, ce n'est pas à Protagoras que Platon a pris ce qu'il y a de meilleur dans le *Cratyle*, ce dont nous avons à nous occuper principalement, et à l'occasion de quoi nous espérons aboutir à des conclusions à la fois plus générales et, sauf illusion, plus certaines.

Les fantaisies étymologiques du *Cratyle*, avons-nous remarqué déjà, ne vont pas sans force considérations sur le rapport des mots aux choses signifiées. Socrate a deux interlocuteurs avec lesquels il discute successivement. Chacun d'eux représente une doctrine différente ; c'est d'abord Hermogène, qui incline à penser que l'application des mots aux choses est affaire de pure convention.

Pour moi, mon cher Socrate, après bien des discussions avec notre ami et avec beaucoup d'autres, je ne puis croire que les noms aient d'autre propriété que celle qu'ils doivent à la convention et au consentement des hommes. Il me semble, dès que quelqu'un a imposé un nom à une chose, que c'est

là le mot propre; et si, cessant de se servir de celui-là, il le remplace par un autre, le nouveau nom ne me paraît pas avoir moins de propriété que le premier. (384 C, trad. p. 195.)

Cratyle, le second interlocuteur de Socrate, est profondément convaincu du contraire. Entre le mot propre et la chose, il n'y a pas seulement une correspondance rigoureuse, il y a identité de nature, à tel point que la nature de la chose peut être connue par l'intermédiaire de celle du mot. Quiconque reconnaît la nature du mot, connaît celle de la chose. Si cette étroite relation fait défaut, si le mot n'exprime pas la chose d'une manière complète et adéquate, il ne l'exprime pas du tout, il n'est pas un vrai nom, mais un signe quelconque.

Voici Cratyle qui prétend, mon cher Socrate, que chaque chose a un nom qui lui est naturellement propre; que ce n'est pas un nom, celui dont quelques hommes se servent après être tombés d'accord pour s'en servir, et qui ne consiste que dans une certaine articulation de la voix; mais que la nature a attribué aux noms un sens propre, le même chez les Grecs et les barbares. (383 A, trad. p. 193.)

Entre ces deux extrêmes Socrate s'inspire d'une doctrine intermédiaire et conciliatrice, d'ailleurs fondée sur de solides principes qu'il va faire connaître aux deux amis. Dès le début et dans la plus grande partie du dialogue Socrate s'attache à démontrer à Hermogène qu'entre le mot et la chose il y a plus qu'un simple rapport de convention, qu'il y a dans le mot propre et dans la chose un élément commun et identique dont la nature reste à déterminer.

Lorsque Cratyle a succédé à Hermogène comme son interlocuteur principal, Socrate insiste sur l'aspect opposé de la question : il ne saurait être question d'une identité formelle entre l'objet et son nom, mais seulement d'une analogie partielle. Les mots ne sont pas ou absolument propres ou radicalement impropres, leur propriété comporte des degrés, elle est variable. Quant à ce qui, dans le nom, n'a rien d'identique

avec l'objet, c'est ce qui ne saurait relever que de l'arbitraire et de la convention.

Nous avons à analyser les passages où Socrate expose ces idées pour essayer de caractériser ensuite la doctrine de laquelle il prétend les déduire.

Le « conventionnalisme » d'Hermogène, que Socrate commence par contester, est basé sur le relativisme de Protagoras.

SOCRATE. — *Eh bien, voyons, cher Hermogène, te semble-t-il que les êtres soient de telle nature que l'essence de chacun d'eux soit relative à chacun de nous, selon la proposition de Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses : de sorte que tels les objets me paraissent, tels ils sont pour moi; et tels ils te paraissent, tels ils sont pour toi ? ou bien crois-tu qu'ils aient une essence* (οὐσία) *stable et permanente ?*

HERMOGÈNE. — *Autrefois, Socrate, ne sachant que penser, j'allai jusqu'à adopter la proposition de Protagoras; mais je ne crois pas que les choses soient tout à fait telles qu'il le dit.* (386 A, trad. p. 200.)

Malgré cette demi-dénégation, Socrate réfute l'opinion du sophiste et démontre l'alternative qu'il a énoncée la dernière, savoir que les objets ont une essence stable et permanente :

...Nul doute que les êtres n'aient en eux-mêmes une essence fixe et stable : ils ne sont pas par rapport à nous, ils ne dépendent pas de nous, ils ne varient pas au gré de notre manière de voir, ils existent en eux-mêmes, selon l'essence qui leur est naturelle. (386 D, trad. p. 202.)

Ce qui est vrai des êtres l'est aussi des actions.

Les actions aussi se font... selon leur propre nature, et non selon qu'il nous plaît. Par exemple voici quelque chose qu'il faut couper : le couperons-nous comme nous voudrons et avec ce que nous voudrons ? ne devrons-nous pas, au contraire, couper comme il est naturel de couper et qu'une chose soit coupée, si nous voulons couper en effet, et mener à bien notre opération ? (ἢ ἐὰν μὲν κατὰ τὴν φύσιν βουληθῶμεν ἕκαστον

τέμνειν). *Et si nous nous mettons en opposition avec la nature* (ἐὰν δὲ παρὰ φύσιν) *ne nous préparons-nous pas à un échec ?* (387 A, trad. p. 203.)

Donc il faut nommer les choses comme il est naturel de les nommer (οὐκοῦν καὶ ὀνομαστέον ᾗ πέφυκε τὰ πράγματα ὀνομάζειν), *et qu'elles soient nommées, et avec l'instrument convenable, et non pas selon notre bon plaisir.* (387 D, trad. p. 205.)

Qu'est-ce qui fait du nom un instrument apte au service qu'on en attend ? C'est sa capacité d'enseigner et de distinguer *l'essence des êtres* [1].

Il s'ensuit que l'institution des noms, création d'instruments appropriés à leur usage, n'est pas arbitraire ; un tel office demande des aptitudes spéciales, aussi bien que la fabrication des navettes à tisser, par exemple. Le nomenclateur doit connaître la nature des choses à dénommer et savoir l'exprimer par la nature des mots. Il sera donc, non le premier venu, mais un spécialiste. Lequel ? C'est la loi qui établit les noms, ce sera donc le législateur (νομοθέτης) qui sera l'ouvrier des noms, et qui les fournira à celui qui les enseigne, l'instituteur.

Il n'appartient donc pas à tout le monde, cher Hermogène, d'imposer des noms, mais seulement à l'ouvrier de noms ; or cet ouvrier, paraît-il, c'est le législateur, de tous les artisans le plus rare parmi les hommes. (389 A, trad. p. 209.)

Comment s'y prendra le nomothète pour créer les noms ? C'est à l'occasion de cette question que Socrate précise sa conception du rapport du mot propre à la chose signifiée. Il importe de reproduire intégralement ce passage :

SOCRATE. — *Eh bien, examine ceci, à quoi le législateur a-t-il égard pour imposer les noms ? Reporte-toi, pour cet exa-*

---

[1] Ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας. (388 B). La traduction que nous citons d'ordinaire est ici tout à fait insuffisante : *Le nom est donc un instrument propre à enseigner et à distinguer les êtres* (p. 207.)

men, à ce que nous disions. A quoi le menuisier a-t-il égard pour faire la navette ? N'est-ce pas à l'opération du tissage, et à la nature de cette opération ?

HERMOGÈNE. — *C'est évident.*

SOCRATE. — *Mais quoi ? si la navette se brise entre les mains de l'ouvrier, en façonnera-t-il une autre, en s'efforçant de copier celle qui s'est brisée, ou bien se modèlera-t-il sur l'idée* (τὸ εἶδος) *qui avait dirigé son premier travail ?*

HERMOGÈNE. — *Il se modèlera sur cette idée, ce me semble.*

SOCRATE. — *Et cette idée, n'est-il pas tout à fait convenable de l'appeler la navette en soi* (αὐτὸ ὅ ἔστι κερκὶς) ?

HERMOGÈNE. — *Il me semble.*

SOCRATE. — *Puisque toute étoffe, fine ou grossière, en fil ou en laine ou en toute autre chose, ne se peut fabriquer qu'avec une navette, il faut donc que l'ouvrier fasse toutes les navettes selon l'idée de la navette, mais en donnant à chacune la forme* (τὴν φυσίν) *qui la rend le plus propre à chaque genre de tissu ?*

HERMOGÈNE. — *Oui.*

SOCRATE. — *Et de même pour les autres instruments. Après avoir trouvé l'instrument naturellement propre à chaque genre de travail, l'ouvrier doit le façonner avec les matériaux qui s'y prêtent, non selon son bon plaisir, mais selon que le commande la nature. Ainsi le perçoir naturellement propre à chaque genre de travail, il doit savoir le forger avec du fer.*

HERMOGÈNE. — *Certainement.*

SOCRATE. — *Et la navette naturellement propre à chaque genre de travail, il doit savoir la façonner avec du bois.*

HERMOGÈNE. — *C'est vrai.*

SOCRATE. — *Car à chaque genre de tissage correspond naturellement une certaine navette, et ainsi de tout le reste.*

HERMOGÈNE. — *Oui.*

SOCRATE. — *Il faut donc aussi, mon excellent ami, que le législateur sache former avec les sons et les syllabes le nom*

qui convient naturellement à chaque chose, qu'il forme et qu'il crée tous les noms en attachant ses regards sur le nom en soi, s'il veut être un bon instituteur de noms ? Si tous les législateurs ne forment pas chaque nom des mêmes syllabes, il ne faut pas pour cela méconnaître cette vérité. Tous les forgerons n'emploient pas le même fer, quoiqu'ils fassent le même instrument pour la même fin. Néanmoins, pourvu qu'ils reproduisent la même idée (ἰδέαν) *peu importe le fer, ce sera toujours un excellent instrument, soit qu'il ait été fait ici ou chez les barbares. N'est-il pas vrai ?*

HERMOGÈNE. — *Parfaitement.*

SOCRATE. — *Tu jugeras donc de même le législateur, soit Grec, soit barbare : pourvu que, se conformant à l'idée du nom* (τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος) *il donne à chaque chose celui qui lui convient, peu importent les syllabes dont il se sert, il n'en sera pas moins bon législateur, qu'il soit de ce pays ou d'un autre.* (389 A, trad. p. 209.)

Ce que Socrate développe ici, ce n'est autre qu'une théorie de la forme et de la matière, par la combinaison desquelles les êtres particuliers sont constitués. Non seulement l'existence, mais la nature propre d'un objet résulte de cette combinaison. Ainsi la navette devra sa nature d'instrument propre au tissage à ce que la forme spécifique de la navette est appliquée au bois ; le poinçon, à ce que c'est le fer qui reçoit la forme du poinçon en général. Quant aux mots, leur matière ce sont les sons et les lettres auxquels il est donné la forme qui les rend aptes à désigner la chose. L'artisan, le nomothète comme le fabricant de navettes, n'arrive à donner à son fabricat les propriétés voulues qu'en se conformant à la nature des choses ou aux lois naturelles, c'est-à-dire en donnant la forme qui convient à la matière qui convient.

Cet exposé fait, Socrate peut se résumer ainsi :

Ce n'est donc pas, mon cher Hermogène, comme tu le crois, une facile besogne, ni celle des gens sans talents et des pre-

miers venus, que l'institution des noms. Et Cratyle dit bien lorsqu'il dit qu'il y a des noms naturels aux choses, et que tout homme n'est pas un artisan de noms, mais celui-là seul qui considère quel nom est naturellement propre à chaque chose, et qui sait en reproduire l'idée dans les lettres et les syllabes (καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τιθέναι εἴς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβάς.) (390 D, trad. p. 214.)

Dans les développements qui suivent, Socrate procède à l'application des principes qu'il vient d'exposer. C'est là que se place l'allusion à un écrit de Protagoras, que nous avons relevée en commençant. Plus d'un passage relatif à des théories générales s'y rencontre aussi. On voit bien que ces considérations se rattachent à la doctrine dont Socrate s'inspire dans tout le dialogue, mais il est difficile d'apercevoir immédiatement leur rapport à l'esprit de cette doctrine, à cause de l'état de dispersion où Platon nous les donne. Nous signalons les plus remarquables de ces passages dans l'ordre où ils se présentent, sans prétendre en marquer d'emblée la portée.

Socrate vient de dire que peu importent en somme les lettres, c'est-à-dire l'aspect extérieur du mot, pourvu que la forme, c'est-à-dire la façon dont les lettres sont disposées, corresponde à la chose signifiée. De même il n'importe pas que le poinçon soit fabriqué avec tel morceau de fer plutôt que tel autre, pourvu que la forme du poinçon y soit. En d'autres termes la matière du mot peut varier, pourvu que la *forme* demeure : le mot n'en exprimera pas moins bien la chose. Ainsi les mots ἄναξ et Ἕκτωρ, selon Socrate, signifient à peu près la même chose (ἄναξ, le chef ; Ἕκτωρ, le possesseur, de ἔχει). Malgré la différence des lettres, c'est-à-dire de la matière de ces deux mots, Astyanax et Hector sont en somme le même nom. Homère a bien fait de nommer ainsi le père et le fils car :

...Vraiment il est juste, si je ne me trompe, d'appeler lion la progéniture du lion, et cheval celle du cheval. Je ne parle

pas des monstres, comme il arriverait, si d'un cheval il naissait autre chose qu'un cheval; je parle de la progéniture naturelle à chaque race. Si un cheval produisait contre nature la progéniture naturelle d'un bœuf, il la faudrait appeler, non un poulain, mais un veau. Ainsi de l'homme : il faut que sa progéniture soit celle d'un homme, et non pas d'une autre espèce, pour mériter le nom d'homme. Il en est de même pour les arbres et pour tout le reste... (393 B, trad. p. 220.).

Plus loin on lit encore :

D'un roi il naîtra un roi; d'un homme bon, un homme bon; d'un homme beau, un homme beau, et ainsi du reste; de chaque race il naîtra un être de même race, sauf les monstres : il faudra donc employer les mêmes noms. (394 A, trad. p. 221)...

Les êtres qui naissent selon la nature doivent être appelés des mêmes noms... Mais s'il naît quelque être contre nature, et qui appartienne à l'espèce des monstres, s'il naît d'un homme bon et pieux un impie, comme dans le cas précédent, où un cheval produit la progéniture d'un bœuf, n'est-il pas vrai qu'il faudra lui donner le nom, non pas de celui qui l'a engendré, mais du genre auquel il se rapporte ?... Si donc d'un homme pieux il naît un impie, il faudra lui donner le nom de son genre ? — Evidemment. (394 D, trad. p. 223.)

Le lecteur sentira que Platon insiste ici sur le fond comme sur les exemples, beaucoup plus qu'il ne paraît nécessaire. Une des idées directrices est l'idée que les êtres viennent normalement à l'existence par voie de génération; le semblable engendre le semblable. exception faite des accidents qui fournissent les cas de monstruosité. Autrement dit, la pensée de Socrate tourne autour de l'idée de *genre*.

C'est si bien la notion de genre naturel qui est au fond de ces passages, que Socrate convient que l'identité de nature est supérieure à celle des noms, en disant que peu importe que les noms varient par quelques lettres, ou diffèrent même totale-

ment, ils n'en sont pas moins les mêmes noms dès qu'ils se rapportent à une même essence, c'est-à-dire dès qu'ils désignent des objets du même genre, comme le père et le fils.

Du reste, qu'une chose soit exprimée par telles syllabes ou par telles autres, il n'importe. Qu'une lettre soit ajoutée ou retranchée, il n'importe encore; il suffit que l'essence de la chose domine dans le nom, et y soit manifeste. (393 D, trad. p. 221.)

Mais il n'en est pas moins permis de faire varier les syllabes; de sorte que l'ignorant prendra pour différents des noms semblables. C'est ainsi que des médicaments diversifiés par la couleur ou par l'odeur nous paraissent différents, bien que semblables; tandis que le médecin, qui ne considère que la vertu de ces médicaments, les juge semblables sans se laisser tromper par les accessoires. Il en est de même de celui qui a la science des noms: il considère leur vertu, et ne se laisse pas troubler si quelque lettre est ajoutée, ou transposée, ou retranchée, ou même si la vertu du nom est exprimée par des lettres tout à fait différentes. Par exemple, les deux noms dont nous parlions tout à l'heure, Astyanax *et* Hector *n'ont aucune lettre commune* [1], *et néanmoins ils signifient la même chose.* (394 A, trad. p. 222.)

Nous aurons à revenir sur ces passages qui font longueur dans le *Cratyle* pour l'agrément, mais non pour notre argumentation.

Plus loin nous trouvons longuement traitée la question de savoir si l'on peut ramener le rapport du mot à la chose à une *ressemblance* et l'expliquer comme une imitation de la chose par le mot. (421 E à 432 E, trad. pp. 283 à 309.)

Il y a des noms composés d'autres noms, ceux-ci de leur côté peuvent être composés aussi; mais en les décomposant

(1) Le texte grec ajoute, comme il est juste, πλὴν τοῦ τ, mais la traduction n'y regarde pas de si près.

toujours on doit arriver à des mots simples, élémentaires ou primitifs. Le nom composé se rapporte à la chose par les mots plus simples qui le constituent, et dont l'ensemble exprime la nature de l'objet; mais les mots simples, par quoi se rattacheront-ils à ce qu'ils signifient ? Quelle est, comme dit Socrate, la propriété des noms primitifs ?

Ce qui relie le mot primitif à son objet, ce ne peut être qu'une ressemblance; il y a dans le mot simple quelque chose qui est l'image de l'objet, qui le reproduit. Ainsi dans le langage par gestes, manière la plus simple de se faire comprendre, on imite par des mouvements et des attitudes la chose que l'on a en vue.

De quelle nature sera l'imitation de la chose par le mot ? On peut imiter d'un objet une particularité quelconque, comme sa couleur. Ce n'est pas ce genre d'imitation qui suffira pour rendre un mot propre; ce que le mot doit rapppeler par ressemblance, c'est la nature même de l'objet, son *essence*. (423 E, trad. p. 288.)

Mais jusqu'où doit aller cette reproduction de l'essence pour que le mot soit le mot propre ? C'est sur cette question du degré d'imitation que Cratyle, interpellé, prend part à la discussion.

Cratyle est d'acord avec Socrate sur cette proposition : La propriété du nom consiste à représenter la chose telle qu'elle est; mais ils vont différer d'avis sur la nature de la représentation. Cratyle veut que ce soit, non une simple imitation, mais une reproduction adéquate. De fait la chose et son nom doivent coïncider par leur nature. La plus petite modification dans le mot ne le rend pas seulement moins parfait, elle le destitue de sa qualité de nom et en fait un son quelconque, ou un autre nom.

Il n'en est pas autrement des lois; selon Cratyle elles ne sauraient varier en degré d'excellence, il faut qu'elles soient toutes bonnes, sous peine de n'être pas des lois.

SOCRATE. — *Les lois ne te paraissent donc pas les unes meilleures, les autres moins bonnes ?*

CRATYLE. — *Non vraiment.*

SOCRATE. — *Les noms alors ne te paraissent pas non plus meilleurs les uns que les autres ?*

CRATYLE. — *Non vraiment.*

SOCRATE. — *Tous les noms sont donc pareillement propres ?*

CRATYLE. — *Tous ceux qui sont des noms.* (429 B, trad. p. 299.)

Dès qu'on exprime la chose, on l'exprime toute, et si l'on ne dit pas intégralement ce qui est, on ne dit rien.

Socrate, au contraire, persiste à voir dans la représentation de la chose une *image*, comme dans les tableaux et les dessins.

Et que dirons-nous de celui qui imite avec des syllabes et des lettres l'essence des choses ? Est-ce que... s'il emploie les éléments convenables il ne formera pas une belle image ? Or cette image est le nom. (431 D, trad. p. 306.)

Mais une image est plus ou moins exacte, on peut y ajouter ou en retrancher quelque chose sans qu'elle cesse d'être une image; elle comporte le plus et le moins dans la correspondance avec son objet. Les noms seront donc plus ou moins ressemblants, et ceux qui les font pourront être inégalement habiles, comme les peintres et les dessinateurs. Il y aura de bons et de mauvais créateurs de noms comme il y a de bons et de mauvais créateurs de lois, ce que l'on résume en disant :

...Il y aura de bons législateurs (νομοθέτης), *il y en aura de mauvais.* (431 E, trad. p. 306.)

Bien plus, non seulement une image ne doit pas représenter la chose avec une exactitude absolue, mais elle ne demeure une image qu'à la condition de ne pas le faire. Si l'image était identique à son objet, l'un et l'autre seraient indiscernables :

Le plaisant tour, Cratyle, que les noms nous joueraient, si les noms et les choses dont ils sont les noms se ressemblaient

absolument de tout point! Tout deviendrait double incontinent, et il n'y aurait aucun moyen de dire : ceci est la chose, ceci est le nom. (432 D, trad. p. 308.)

Il y a cependant, Socrate le reconnaît, quelque chose de fondé dans la pensée de Cratyle, lorsqu'il avance qu'un nom devient un autre nom ou cesse d'en être un dès qu'une lettre est modifiée; certaines choses, en effet, sont telles que leur signe ne peut changer sans cesser d'y correspondre :

SOCRATE. — *Peut-être ce que tu viens de dire est-il juste relativement aux choses dont l'existence ou la non-existence dépendent d'un nombre déterminé. Ainsi le nombre dix, ou tout autre, si on y retranche, si on y ajoute, devient aussitôt un autre nombre. Mais pour tout ce qui a quelque qualité, et pour toute espèce d'image, la justesse est à d'autres conditions.* (432 A, trad. p. 307.)

Il faut donc, du point de vue en question, distinguer entre quantité et qualité.

Cratyle n'insiste pas et Socrate conclut par une généralisation : Ce qui est vrai du mot est vrai de la phrase, et même du discours; mot ou phrase désignent suffisamment un objet dès qu'ils en expriment le caractère distinctif; il n'est pas besoin d'une conformité plus rigoureuse.

Donc plus d'hésitation, mon cher, reconnais que parmi les noms, les uns conviennent, les autres non; n'exige pas d'un mot qu'il ait toutes les lettres nécessaires pour représenter véritablement ce dont il est l'image, et permets-lui de recevoir quelque lettre inutile; si tu permets une lettre dans le mot, permets un mot dans la phrase, si un mot dans la phrase, une phrase dans le discours. Bien que cette lettre, ce mot, cette phrase ne conviennent pas aux choses, elles n'en seront pas moins bien nommées et énoncées, pourvu que leur caractère distinctif soit exprimé... (432 D, trad. p. 308.)

Ce point donne à Socrate l'occasion de revenir à la question qui a été discutée la première, celle du rôle de la convention

dans l'établissement du langage. Cratyle vient d'accorder que les mots primitifs ne peuvent correspondre à leur objet que par la ressemblance de certaines de leurs lettres et de cet objet ; ainsi dans le mot σκληρότης, rudesse, le ρ est un son rude qui évoque le sens du mot. Mais il y a dans les mots d'autres lettres que ces lettres expressives, et qui ne ressemblent en rien à la chose ; le λ de σκληρότης, par exemple, exprime tout le contraire de la rudesse, c'est une lettre qui évoque la douceur. Or ces lettres n'ont pas moins d'importance que les premières, elles servent tout autant à distinguer le mot. Pourquoi donc ces lettres-là plutôt que d'autres ? Comment ne pas reconnaître qu'on ne saurait les avoir choisies que par convention ?

...C'est donc une nécessité que la convention et l'usage contribuent dans une certaine mesure à la représentation des pensées que nous exprimons. Et, mon cher, si tu veux considérer le nombre, où trouverais-tu des noms semblables à chacun des nombres pour les leur appliquer, si tu ne permettais pas que l'accord et la convention entrassent pour une part dans la propriété des noms ? (435 B, trad. p. 315.)

La ressemblance naturelle du nom et de la chose n'est donc qu'une perfection ou un agrément désirables, mais non une nécessité ; la convention, à la rigueur, suffit à l'institution des noms.

S'il y avait identité de nature entre le nom et la chose, on pourrait s'éclairer sur les propriétés de la chose par le simple examen du nom. C'est cette proposition que Socrate et Cratyle vont discuter maintenant. Les concessions que Cratyle vient de faire devraient, semblera-t-il, l'empêcher de soutenir encore qu'on peut connaître la chose par l'étude du nom, mais il n'en est rien ; il persiste à soutenir que les noms *ont le pouvoir d'enseigner et qu'il est absolument vrai de dire que celui qui sait les noms sait aussi les choses.* (435 E. trad. p. 315.)

Mais, remarque Socrate, il a fallu connaître d'abord les choses pour instituer les noms, et les premiers qui ont connu les choses, comment y seraient-ils parvenus s'il fallait toujours passer par la connaissance des mots pour atteindre à celle des choses ? Les mots ne correspondent aux objets qu'ils désignent que dans la mesure où le premier qui a imposé les noms a connu les objets dénommés.

Si donc celui-là a mal conçu les choses, et s'il les a nommées selon la manière dont il les concevait, que crois-tu qu'il nous arrivera, à nous qui le suivons ? Et comment ne serions-nous pas trompés ? (436 B, trad. p. 317.)

La vraie méthode pour la connaissance des choses, ce n'est donc pas l'étude préalable des noms.

Et par quel moyen juges-tu qu'on puisse les apprendre ? N'est-ce pas par le plus naturel et le plus raisonnable, c'est-à-dire en étudiant les choses les unes par rapport aux autres quand elles sont de même genre, et chacune en elle-même ? (δι' ἀλλήλων γε, εἴπῃ ξυγγενῆ ἐστι, καὶ αὐτὰ δι' αὑτῶν ;) *Ce qui est étranger aux choses, et qui en diffère, ne peut rien nous montrer qui ne leur soit étranger et qui n'en diffère; il ne saurait nous montrer les choses mêmes.* (438 E, trad. p. 323.)

On voit que la propriété des noms a conduit nos interlocuteurs à des considérations d'un ordre très général; le dialogue finit peu après sur un problème plus général encore.

SOCRATE. — *Examine... ô merveilleux Cratyle, une pensée qui me revient souvent comme un rêve: le beau, le bien, toutes les choses de cette sorte, faut-il dire qu'elles existent en soi, ou qu'elles n'existent pas ?*

CRATYLE. — *Pour moi, Socrate, je pense qu'elles existent.* (439 C, trad. p. 325.)

Cratyle, comme on voit, n'hésite guère à se prononcer; il continue d'abonder dans le sens de Socrate lorsque celui-ci énonce divers arguments en faveur de l'existence des Idées.

et contre la théorie héraclitienne de l'écoulement universel qu'il lui oppose. Cependant, après que Socrate a encore une fois énoncé les deux thèses, Cratyle se déclare cette fois pour Héraclite.

Il faut pourtant que tu saches, Socrate, que j'ai déjà beaucoup réfléchi à cette question, et que, tout pesé et examiné, il me semble que la vérité est du côté d'Héraclite. (440 D, trad. p. 327.)

Les trois amis se séparent là-dessus en s'exhortant mutuellement à réfléchir encore à ces questions et à se communiquer le résultat de leurs réflexions.

Tel est le canevas de considérations générales sur lequel sont insérés les mille détails, tantôt amusants, tantôt un peu fades, du *Cratyle*.

II

Ces considérations que Socrate développe en compagnie d'Hermogène et de Cratyle, ce n'est pas au hasard qu'elles se succèdent ; elles donnent l'impression de procéder toutes d'une même doctrine solidement fondée. Cette doctrine, quelle est-elle ?

Les auteurs modernes voient dans le *Cratyle* l'un des premiers dialogues où Platon se révèle idéaliste, et considèrent volontiers la fin de cet écrit comme une première profession de foi du grand théoricien des Idées. Tout au rebours, nous dirons hardiment que cette œuvre de Platon est bien plus aristotélicienne que platonicienne au sens philosophique de ces deux mots, et nous allons essayer de montrer que les propositions soutenues par Socrate dans le *Cratyle* sont appuyées sur les principes que plus tard Aristote a faits siens.

Qu'il y ait une identité foncière entre la doctrine du *Cratyle* et celle de la *Métaphysique* d'Aristote, c'est ce que le passage

que nous avons reproduit ([1]), où Socrate prend comme exemple la navette, suffirait à établir.

On y soutient que les êtres sont constitués par une *essence* (οὐσία) ; leur nature particulière résulte de la combinaison d'une forme (εἶδος) avec une matière. L'être doit sa réalité à l'application de la forme à la matière.

Or le mot εἶδος, désignant la forme, l'essence spécifique, est un des termes techniques d'Aristote, et l'un de ceux qui reviennent le plus souvent dans toute la *Métaphysique* ([2]). Chez Aristote, les individus sont réalisés par le fait qu'une forme, εἶδος, détermine une matière ὕλη ([3]). Ainsi dans un cylindre d'airain, la forme est la figure géométrique du cylindre, la matière est le métal. De l'application de la forme à la matière résulte l'essence de l'être (οὐσία), ce qui le caractérise et en fait une réalité distincte de toute autre. Mais il n'y a pas, pour la forme, d'existence indépendante de toute matière, c'est-à-dire des êtres individuels. C'est pourquoi la forme ne saurait constituer à elle seule la cause de l'existence de l'être particulier. Il n'y a pas d'essences séparées, autrement dit, il n'y a pas d'*idées* dans le sens de causes éternelles qui seraient par soi et dont les êtres particuliers résulteraient. (εἶδος, ἰδέα au sens idéaliste.) La cause d'un être est l'essence de cet être, et non une essence en général, c'est-à-dire une forme pure. Celle-ci est bien cause de la *nature* de l'être, mais

(1) 389 A, trad. p. 209, cf. plus haut, pp. 220 sqq.

(2) Voir surtout le livre Z (VII), cc. 7 et 8. Le mot εἶδος est bien plus fréquent dans Aristote que dans Platon. On peut dire que la théorie de la connaissance d'Aristote est, non pas une théorie opposée aux εἴδη, mais une autre théorie des εἴδη que celle des idéalistes. Pour ceux-ci, il n'y a que les εἴδη des affections: pour Aristote, il n'y a que les εἴδη des êtres. Chaque être réel, pour Aristote n'a qu'un εἶδος, sa forme, mais il l'a tout entier; pour ses adversaires, on trouve dans chaque être réel une multiplicité d'εἴδη, mais il ne fait qu'y participer, sans les avoir en propre.

(3) Le mot ὕλη dans ce sens ne se trouve pas dans le *Cratyle*, ni ailleurs dans Platon.

quant à son *existence*, il y a toujours lieu d'en rechercher la cause, non dans sa forme, non dans une *idée*, mais dans un *agent* ou dans des circonstances particulières.

L'existence d'un être ne va pas sans une *activité* par laquelle l'essence arrive à déterminer une matière. Il y a plusieurs modes de production; le plus remarquable est la *génération* par laquelle un être est produit par un être de même nature, le fils par le père. Il y a aussi la *création* ou production par l'art; ici le produit n'est pas de la nature de l'agent producteur; par exemple une maison est construite par l'homme. Vient enfin la production par rencontre de circonstances, par *accident* [1].

---

[1] Quelques textes justificatifs. — Sur l'opposition de la forme et de la matière: L. Z. (VII), c. 8. *Il est donc évident que la figure* (εἶδος) *ou quel que soit le nom qu'il faut donner à la forme réalisée dans les objets sensibles* (ἤ ὅτι δήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν), *ne peut point devenir, qu'il n'y a pas pour elle de production, que néanmoins la figure n'est pas une essence* (οὐ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι). *La figure, en effet, c'est ce qui se réalise dans un autre être, par le moyen de l'art, ou de la nature, ou d'une puissance. Ce qu'elle produit, en se réalisant dans un objet, c'est, par exemple, une sphère d'airain: la sphère d'airain est le produit de l'airain et de la sphère; telle forme a été produite dans tel objet, et le produit est une sphère d'airain. Si l'on veut qu'il y ait véritablement production de la sphère, l'essence proviendra de quelque chose; car il faudra toujours que l'objet produit soit divisible, et qu'il y ait en lui une double nature; d'un côté la matière, de l'autre la forme* (τὸ μὲν ὕλην, τὸ δε εἶδος) (1033 b, 5; traduction Pierron et Zévort, t. II, p. 26. Cf. aussi 1032 b, 1.)

Sur l'opposition de cette théorie et de la théorie des Idées: L. Z. (VII), c. 8: *Il est donc évident que les idées considérées comme causes, et c'est le point de vue des partisans des idées, supposé qu'il y ait des êtres indépendants des objets particuliers, sont inutiles pour la production des essences, et que ce ne sont pas les idées qui constituent les essences des êtres.* (1033 b, 26, trad. II, p. 28). Cf. aussi 990 b, 33, 1079 a, 25, 1079 b, 14, etc.

Sur la production des êtres vivants, le semblable par le semblable, L. Z. (VII), c. 7: *En général, et la cause productrice des êtres, et les êtres produits s'appellent nature* (φύσις), *car les êtres qui sont produits, la plante, l'animal, par exemple, ont une nature, et la cause productrice a, sous le rapport de la forme* (εἶδος), *une nature semblable à celle des êtres produits;*

Telle est, peut-on dire, l'idée centrale du système d'Aristote, celle qu'il corrobore infatigablement, à la défense de laquelle il met toute son âme. Ce résumé suffit à montrer que cette idée est conçue dans son opposition avec l'idéalisme, c'est-à-dire avec la théorie des idées éternelles, causes des êtres sensibles; et c'est ce qui va nous permettre d'apercevoir qu'entre la *Métaphysique* et le *Cratyle* il n'y a pas seulement analogie de doctrine, mais que ces deux œuvres sont inspirées d'un même écrit.

Nous avons vu dans l'analyse du dialogue que les mots qui diffèrent par leurs lettres, mais qui expriment des objets de même nature, comme Astyanax et Hector, amènent plusieurs remarques de Socrate sur la conformité du géniteur et de l'engendré et sur les exceptions possibles à cette règle. Or cette idée revient à plusieurs reprises dans la *Métaphysique*, et les exemples qui y sont donnés sont en partie les mêmes.

EXTRAIT DU *Cratyle*.

Et vraiment il est juste, si je ne me trompe, d'appeler lion la progéniture du lion, et cheval celle du cheval. Je ne parle pas des monstres, comme il arriverait, si d'un

EXTRAIT DE LA *Métaphysique*. Z. (VII) cc. 8, 9.

Il est donc évident que les idées considérées comme causes... sont inutiles pour la production des essences... Il est encore évident que dans certains cas, ce

---

seulement cette nature se trouve dans un autre être: c'est un homme qui produit un homme (1032 a, 22, trad. II, p. 21). Cf. aussi 1033 b, 26, cité dans le texte, et 1070 a, 5.

Sur la production par l'art et par le hasard: L. Z. (VII), c. 7: *Entre les choses qui deviennent, les unes sont des productions de la nature, les autres de l'art, les autres du hasard* (1032 a, 13). *Les autres productions (celles qui ne sont pas génération naturelle) s'appellent créations. Toutes les créations sont des effets d'un art, ou d'une puissance, ou de la pensée. Quelques-unes aussi proviennent du hasard* (1032 a, 26, trad. II, p. 22.)

cheval il naissait autre chose qu'un cheval; je parle de la progéniture naturelle à chaque race. Si un cheval produisait contre nature la progéniture naturelle d'un bœuf (ἐὰν βοὸς ἔκγονον φύσει ἵππος παρὰ φύσιν τέκῃ μόσχον) *il la faudrait appeler, non un poulain, mais un veau. Ainsi de l'homme, il faut que sa progéniture soit celle d'un homme et non pas d'une autre espèce, pour mériter le nom d'homme* (οὐδ'ἂν ἐξ ἀνθρώπου οἶμαι μὴ τὸ ανθρώπον ἔκγονον γένηται, ἀλλ' ἐὰν τὸ ἔκγονον, ἄνθρωπος κλητέος). *Il en est de même pour les arbres et pour tout le reste.* (393 B, trad. p. 220.)

qui produit est de même nature que ce qui est produit, mais ne lui est pas identique en nombre : il y a seulement identité de forme, comme il arrive, par exemple, pour les productions naturelles. Ainsi l'homme produit l'homme. Toutefois il peut y avoir une production contre nature : le cheval engendre le mulet (ἄνθρωπος γάρ ἄνθρωπον γεννᾷ, ἐὰν μή τι παρὰ φύσιν γένηται, οἷον ἵππος ἡμίονον.) (1033 b, 26, trad. II p. 28.)

. . . .

Socrate. — *Les êtres qui naissent selon la nature* (κατὰ φύσιν γιγνομένοις) *doivent être appelés des mêmes noms.*

Hermogène. — *Sans nul doute.*

Socrate. — *Mais s'il naît quelque être contre nature* (τοῖς παρὰ φύσιν) *et qui*

. . . .

Il résulte évidemment de ce que nous avons dit que toutes choses viennent en quelque façon de choses qui portent le même nom, comme les productions naturelles (πάντα γίγνεται ἐξ ὁμωνύμου, ὥσπερ τὰ φύσει), *ou bien d'un élément qui a le même nom : ainsi la mai-*

appartienne à l'espèce des monstres; s'il naît d'un homme bon et pieux un impie, comme dans le cas précédent où un cheval produit la progéniture d'un bœuf, n'est-il pas vrai qu'il faudra lui donner le nom, non pas de celui qui l'a engendré, mais du genre auquel il se rapporte (ἀλλὰ τοῦ γένους οὗ εἴη) ? etc. (394 D, trad. p. 223.)

son vient de la maison, etc. [1] (1034 a, 21, trad. II, p. 30.)

Il en est des productions de la nature comme des productions de l'art. Le germe remplit à peu près le même rôle que l'artiste; car il a en puissance la forme de l'objet, et ce dont vient le germe porte généralement le même nom que l'objet produit. Je dis généralement, car il ne faut point chercher en cela une rigueur exacte: l'homme vient de l'homme, mais la femme aussi vient de l'homme. (1034 a, 32, trad. II p. 31.)

Ces passages de la *Métaphysique* et leur contexte permettent de rétablir un lien logique entre des idées que le *Cratyle* ne nous présente que dispersées et sans enchaînement apparent. C'est d'une part la théorie de la matière et de la forme, d'autre part l'homonymie des êtres qui s'engendrent, ou si l'on veut, une théorie des noms communs fondée sur la notion de genre naturel.

(1) Ce passage est évidemment altéré (cf. édit. W. Christ, p. 148), mais le sens général seul nous importe, et il n'est pas douteux: dans les principaux modes de production les êtres résultent les uns des autres ou présentent du moins une parenté relative qui se traduit par la synonymie; autrement dit la communauté du nom correspond à une relation *naturelle* entre les objets qui le portent.

Encore une fois, la pensée complète est celle-ci : au lieu que les êtres sensibles soient produits par la combinaison des idées éternelles, selon les vues des idéalistes, ils ne doivent leur existence qu'à l'application d'une forme à une matière, laquelle se fait par une opération ou un acte. Tantôt c'est la génération du semblable par le semblable (êtres vivants), tantôt c'est une création (objets fabriqués), tantôt c'est un accident, comme il arrive pour les monstres, produits contre nature (παρὰ φύσιν, *Mét.* 1033 b, 33, *Cratyle* 393 C.)

Les deux écrits rapprochés ici nous mettent sur la trace d'un système où l'on s'est efforcé de fondre ensemble une explication de l'existence des êtres sensibles et leur classification naturelle, c'est-à-dire l'application à ces êtres de noms communs qui rappellent leurs affinités et leurs analogies naturelles, leur commune *nature*. L'aristotélisme s'est développé dans cette voie ; le *Cratyle* s'en tient aux aspects du système qui se rapportent au langage, mais il ne se fait pas faute d'exploiter des exemples de l'auteur dont il s'inspire, en les détachant des idées qu'ils illustraient.

Que la *Métaphysique* et le *Cratyle* procèdent l'un et l'autre d'un même écrit, c'est ce que l'examen des passages du *Cratyle* sur l'imitation de l'essence des choses par les mots peut encore faire reconnaître, d'une façon moins apparente au premier abord, mais en réalité plus profonde.

Cratyle soutient qu'entre le mot et la chose il y a une absolue identité de nature ; si on y introduit la plus petite différence, le mot n'exprime plus du tout la chose. Selon Socrate le mot — ou la phrase — désigne suffisamment l'objet dès qu'il en exprime le caractère distinctif ; il ne faut pas qu'il y ait identité de nature. Quant au fait qu'une légère modification altère complètement la signification d'un nom, il est vrai pour les noms de quantité, mais non pour les autres, qui ont trait à la qualité.

Reportons-nous à la *Métaphysique* [1]. Après avoir exposé la théorie de la forme et de la matière, son auteur s'attache à montrer qu'elle résout des difficultés que les théories qu'il combat sont impuissantes à écarter. La principale de ces « apories » est la question de l'unité des êtres réels.

Pourquoi y a-t-il unité dans l'être défini, dans l'être dont la notion est une définition ? [2] *L'homme est un animal à deux pieds. Admettons que ce soit là la notion de l'homme. Pourquoi cet être est-il un seul objet, et non pas plusieurs, animal et bipède ?* (1037 b, 11, trad. II, p. 45.)

Cette difficulté, c'est l'idéalisme qui la soulève. Les partisans des Idées ne voient dans les êtres sensibles que la réunion des qualités éternelles qui s'en affirment. Ils sont incapables d'expliquer comment ces qualités, ces « monades » font dans l'être autre chose qu'une simple somme, comment la seule énumération des qualités ne saurait équivaloir à l'expression de l'essence de l'être. Leur impuissance est la même de quelque manière qu'ils conçoivent la nature de ces éléments premiers des êtres, de ces monades, soit qu'ils ne voient dans les individus que les idées de leurs qualités, soit qu'ils y voient, non les idées du sens commun, mais des combinaisons d'unités mathématiques, de purs nombres, soit enfin qu'ils combinent la notion d'idée et celle d'unité mathématique en une équivoque théorie des nombres idéaux. (l. M. (XIII) c. 8.)

L'aporie se résout d'elle-même dans la théorie de la forme et de la matière : L'unité de l'être résulte de *l'acte* qui applique la forme, une et indivisible, à une matière.

Aristote, cependant, fait à l'idéalisme mathématique une concession : il est vrai qu'on trouve dans les êtres particuliers une certaine analogie avec le nombre ; mais ce n'est pas l'être

---

(1) Les principaux endroits utilisés ici sont : l. Z. (VII), c. 12 ; l. H. (VIII), cc. 3 et 6 ; l. M. (XIII), c. 8.

(2) C'est-à-dire : comment la multiplicité de qualités distinctes que la définition énumère est-elle une dans l'être défini ?

lui-même, ni son essence, qui offre directement cette analogie, c'est sa *définition*. L'être est un, comme aussi son essence, mais sa définition est multiple, puisqu'elle est l'énumération d'une collection de qualités ou d'attributs.

Il est évident que si les substances (1) *sont des nombres, c'est à titre de définition, et non point, selon l'opinion de quelques-uns, comme composées de monades. La définition, en effet, est une sorte de nombre (elle est divisible comme le nombre en parties indivisibles, car il n'y a pas une infinité de notions dans la définition); il y a donc, sous ce rapport, analogie entre le nombre et la définition. De même encore que si l'on retranche quelqu'une des parties qui constituent le nombre, ou si l'on y ajoute, on n'a plus le même nombre, mais un nombre différent, quelque petite que soit la partie retranchée ou ajoutée; de même la forme substantielle ne reste pas la même, si l'on retranche ou si l'on y ajoute quelque chose.* (1043 b, 32, trad. II, p. 75.)

Aristote constate ensuite qu'il faut qu'il y ait dans le nombre quelque chose de plus que la collection de ses unités, quelque chose qui en constitue l'unité. C'est reconnaître que le problème de l'unité est le même pour les nombres que pour les êtres individuels, et qu'il comporte la même solution. Il ajoute :

Et de même que le nombre, s'il reste le même, n'est pas susceptible de plus ou de moins, de même aussi la substance formelle; toutefois, unie à la matière, elle en est susceptible. (1044 a, 9, trad. II, p. 75.)

On sent dans ces intéressantes remarques la même inspiration que dans la réponse que fait Socrate à Cratyle qui vient de lui dire :

Mais tu vois bien, Socrate, que lorsque nous avons formé les noms, conformément à l'art grammatical, avec les lettres, l'α, le β et les autres, si l'on vient à retrancher, ajouter ou

---

(1) οὐσίαι ; il serait plus exact de traduire par essences.

déplacer quelqu'une de leurs parties, on ne peut pas dire que le mot est écrit, mais mal écrit : la vérité est qu'il n'est pas écrit du tout, mais qu'il devient un mot nouveau, dès qu'il subit quelqu'une de ces modifications. (431 E, trad. p. 306.)

Socrate lui répond :

Peut-être ce que tu viens de dire est-il juste relativement aux choses dont l'existence ou la non-existence dépendent d'un nombre déterminé. Ainsi le nombre dix, ou tout autre, si on y retranche, si on y ajoute, devient aussitôt un autre nombre. Mais pour tout ce qui a quelque qualité, et pour toute espèce d'image, la justesse est à d'autres conditions. (432 B, trad. p. 307.)

L'obstination de Cratyle à vouloir établir ce rapport rigoureux entre le mot et la chose devient moins étrange dès qu'on l'éclaire par les passages cités de la *Métaphysique*. Aristote, dans cet ouvrage, n'est guère préoccupé que de combattre l'idéalisme, et il nous montre en détail que l'idéalisme est intimement lié à des théories mathématistes de la nature des êtres. Cratyle, dans le dialogue de ce nom, est en réalité le représentant de cet idéalisme mathématique, quoique Platon se garde bien de le donner comme tel [1]. De là ses paradoxes sur la propriété des noms : Du moment que les êtres sont foncièrement des collections d'unités, il y a entre leurs noms et eux une liaison étroite comme entre le nombre et la collection d'unités qu'il signifie. Plutôt il faut dire qu'il y a

---

[1] Il est vrai que tout à la fin Cratyle fait une brusque profession de foi héraclitienne, c'est-à-dire anti-idéaliste, mais il ne faudrait pas y attribuer trop d'importance. Cette déclaration est en contradiction formelle avec les réponses qu'il vient de faire à Socrate, où il affirme sa croyance à l'existence des idées, comme d'ailleurs avec l'esprit du personnage dans tout le dialogue. Cette phrase inattendue aura été ajoutée conformément à des intentions que nous ne saurions préciser, et elle ne peut nous apprendre qu'une chose, c'est qu'il serait bien vain de croire qu'un personnage tel que notre Cratyle ait été peint d'après nature. (Voir plus loin p. 246, n. 1, et deuxième partie, ch. III.)

identité entre le nom et la chose, puisque le nombre n'est pas simplement un signe, il est proprement la somme même de ses unités. Dès lors l'altération du nombre et l'altération de son nom sont une seule et même chose. Dans un idéalisme absolu le signe propre ou adéquat, c'est la chose même (1).

Le *Cratyle* nous paraît donc être, en partie du moins, une exploitation littéraire d'un écrit dont la *Métaphysique* est sans doute un développement philosophique. Le rapprochement de ces deux œuvres si diverses permet de poser la proportion suivante : Le Socrate du *Cratyle* est à Cratyle, ce qu'Aristote est aux idéalistes mathématistes. Par là notre dialogue, dans sa dernière partie, devient une source pour l'histoire de l'idéalisme au Ve siècle, par laquelle on pourra fixer la vraie portée de plus d'une donnée de la *Métaphysique* (2). Il nous fait voir que les discussions des sophistes sur la propriété des noms n'ont pas été indépendantes des théories philosophiques les plus générales débattues de leur temps. Il nous indique, en d'autres termes, que si les sophistes se sont illustrés dans la théorie des mots, c'est parce qu'ils sont ceux-là mêmes qui ont débattu la théorie des choses et celle des idées (3).

---

(1) Si, dans un être, il n'y a rien de plus que la collection de ses caractères (les idées), le nom ne signifie rien de plus que cette collection. Si le nom est la collection des idées constitutives de l'être, à toute modification dans cette collection doit correspondre une modification dans le nom, sans cela un même nom désignerait plusieurs collections différentes, c'est-à-dire plusieurs êtres, et il serait « impropre ». — Inversement, à toute modification du nom doit correspondre une modification dans la collection d'idées ; sinon à une collection d'idées, c'est-à-dire à un seul être, correspondraient plusieurs noms ,et ces noms seraient encore « impropres ».

(2) Le *Cratyle* sert à prouver que les théories idéalistes et mathématiques qu'Aristote combat dans la *Métaphysique* remontent au Ve siècle, ce qui ne veut pas dire qu'Aristote ne vise pas aussi des formes que ces théories ont pu prendre ultérieurement et parmi ses contemporains.

(3) Que tout ce que nos sources nous font connaître sur les idées et les nombres, sur les noms et sur les définitions ait effectivement fait partie d'un seul et même ensemble de théories et de controverses, c'est ce que bien des

Ce n'est pas de cette manière, tant s'en faut, que l'on est accoutumé de juger que le *Cratyle* éclaire l'histoire de la philosophie grecque. On y voit d'ordinaire, comme nous l'avons déjà rappelé, une première profession de foi de Platon idéaliste : le *Cratyle* marquerait ainsi le moment où la pensée de son auteur s'est définitivement affranchie de la doctrine proprement socratique.

Cette manière de voir, Lutoslawski et consorts (1) l'appuient, non sur une étude d'ensemble du dialogue, travail rebutant qu'on épargne volontiers à ses lecteurs, mais seulement sur la fin, où l'on voit Socrate proposer à Cratyle l'examen du problème des idées, et lui demander si le beau et le bien ont une existence propre et éternelle ou s'ils ne sont que des qualités sensibles et périssables.

Nos auteurs ont cru voir que Socrate, tout en engageant Cratyle à réfléchir encore, professe néanmoins son adhésion à l'une des deux solutions opposées : selon lui, à la croyance héraclitienne aux seules choses périssables, il n'y aurait qu'à préférer l'affirmation des êtres éternels et immuables, les Idées (2).

---

indices nous confirmeraient encore. Par exemple Mét. l. H. (VIII), c. 3, *Il ne faut pas ignorer que quelquefois on ne peut bien reconnaître si le nom exprime la substance composée, ou seulement l'acte et la forme, etc.* (1043 a, 29, tr. II, p. 72. — Un autre passage du même livre, peu clair d'ailleurs, paraît faire allusion à des controverses sur la nature du rapport du nom et de la chose : *Donnât-on même le nom de vêtement au cylindre d'airain, la difficulté n'offrirait pas plus d'embarras. Alors le vêtement représenterait ce que contient la définition* (1045 a, 25, trad. II, p. 81). A rapprocher aussi l'allusion à Antisthène *et à d'autres ignorants du même acabit* qui soutenaient que la définition n'est qu'un long mot (τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν) (1043 b, 23, trad. II, p. 74). — Lorsqu'il parle du rapport des éléments au tout, Aristote se sert souvent de l'exemple des lettres et des syllabes par rapport aux mots, d'une manière qui rappelle le *Cratyle* (cf. 1043 b, 5, trad. II, p. 73.)

(1) LUTOSLAWSKI, *Plato's Logic*, pp. 220 sqq. ; Raeder, p. 152.

(2) *Plato says clearly that the substance of things, as being invariable, is different from material appearances, and he quotes as illus-*

En fait, comprendre ainsi la fin du *Cratyle* constitue un véritable contre-sens, qu'à la vérité il est aisé de commettre lorsqu'on est imbu de la croyance en un Platon inventeur de l'idéalisme. On n'a pas vu que tout ce passage est un dilemme, ou plus exactement l'énoncé d'une double « aporie » comme aurait dit Aristote. Socrate se borne à montrer la complexité du problème, et c'est ce qui rend naturelle son insistance auprès de Cratyle pour que celui-ci y réfléchisse encore. De deux choses l'une, ou bien ce sont les êtres sensibles qui ont seuls l'existence, et tout consiste en un perpétuel écoulement de qualités changeantes, ou bien ce sont les notions telles que le beau et le bien qui correspondent à des êtres en soi, éternels, immuables et seuls réels. Dans les deux cas on se heurte à des difficultés et c'est ce que Socrate indique : Si tout s'écoule, comment peut-on connaître, comment peut-on saisir et retenir par la connaissance ce qui, passant sans cesse, est insaisissable ? par exemple le beau, s'il passait sans cesse, comment pourrait-on en affirmer quoi que ce soit ? *Mais, au contraire,* si toute réalité est stable, fixe, comment les choses peuvent-elles changer et se mouvoir ? le mouvement devient impossible.

Socrate résume ainsi les deux alternatives du dilemme :

Comment une chose pourrait-elle exister si elle n'était jamais de la même manière ? Est-elle un instant de la même manière, il est clair que pendant ce temps-là elle ne passe pas ; que si elle est toujours de la même manière, et toujours la

---

trations of such substances the knowing subject, the known object, the beautiful, the good. (440 B · εἰ δὲ ἔστι μὲν ἀεὶ τὸ γιγνῶσκον, ἔστι δὲ τὸ γιγνωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων, οὔ μοι φαίνεται ταῦτα ὅμοια ὄντα, ἃ νῦν ἡμεῖς λέγομεν, ῥοῇ οὐδὲν οὐδὲ φορᾷ). *He expressly warns his disciples that the beautiful is note the same* as a beautiful face, since the beautiful face can change, while the beautiful remains always the same (439 D : αὐτὸ τὸ καλὸν τοιοῦτον ἀεί ἐστιν οἷόν ἐστιν). *If it did not remain the same, we could not even name it or think of it.* (Lutoslawski, p. 223.)

même, comment pourrait-elle changer et se mouvoir, ne sortant en rien de son essence? [1] (439 E, trad. p. 325.)

C'est à plusieurs reprises que Socrate formule les deux doctrines opposées et les difficultés inhérentes à chacune d'elles [2] ; mais il faut reconnaître que l'exposé de la seconde alternative, et notamment les difficultés inhérentes à l'idéalisme du chef de l'existence du changement, sont non seulement bien écourtées, mais qu'on y trouve du vague et de l'obscurité. Tous les développements, toute la verve de Socrate vont à l'étalage des difficultés de l'écoulementuniversel. Cela s'explique: qu'on se souvienne que c'est Platon qui écrit. Y a-t-il eu des remaniements ultérieurs, lorsque l'auteur est devenu plus décidément le champion de l'idéalisme, ou s'agissait-il déjà de ne pas trop contredire d'autres dialogues, tels que le *Grand Hippias*, dans lesquels on voit Socrate s'inspirer d'écrits idéalistes ? c'est ce que l'on peut se demander; mais il n'importe guère, le principal est de ne pas prendre le change sur la nature de ce morceau.

---

(1) Cette traduction est mal ponctuée; il fallait un point après les mots *elle ne passe pas*.

(2) La première alternative (tout s'écoule) est exprimée d'abord deux fois, 439 D et 439 E (dans le résumé cité) ; la deuxième alternative (existence des idées) n'est exprimée d'abord qu'une fois, 439 E (dans le résumé cité.) Ensuite la première alternative est de nouveau exprimée deux fois, 440 A et B jusque οὔτε τὸ γνωσθησόμενον ἂν εἴη et complaisamment développée. La deuxième alternative (les idées) est exprimée pour la deuxième fois en 440 B: εἰ δὲ ἔστι μέν ἀεὶ etc.; c'est la phrase citée par Lutoslawski et rapportée plus haut page 242, n. 2. C'est sur cette phrase surtout que porte le contresens que nous relevons; on pourrait la traduire ainsi: *Mais si ce qui connaît existe d'une manière durable, si le beau existe, si le bien existe, si chacun des objets qui sont existe, il ne me semble pas que ce que nous nommons là ressemble à un écoulement ou à un mouvement.* La phrase qui suit marque le doute, nullement la préférence pour les Idées: *Ces objets sont-ils, en effet, de cette nature? ou sont-ils autrement, c'est-à-dire comme le veulent les partisans d'Héraclite et beaucoup d'autres? c'est un point qu'il n'est pas facile de décider* (440 C, trad. p. 327). Puis vient une dernière expression, fort peu favorable, de la thèse héraclitienne.

Cette double aporie mise ainsi, sans nécessité interne, à la fin d'un long dialogue, remonte évidemment à quelqu'un qui tenait *une solution,* c'est-à-dire à l'inventeur d'une théorie qui échappait aux écueils des deux autres en expliquant à la fois l'éternité des qualités générales aussi bien que l'idéalisme pouvait le faire, et l'existence du changement dans les êtres concrets, non moins bien que l'héraclitisme. Or tel est le cas pour cette philosophie qu'Aristote a faite sienne, mais que Socrate expose déjà dans le *Cratyle.*

Platon aura mis à la fin de son dialogue ce qui constituait peut-être le début de l'ouvrage dont il s'inspirait ([1]) : l'auteur commençait par exposer complaisamment les difficultés contraires, mais également insolubles, des deux théories de la nature des êtres auxquelles aboutissait la plus brillante spéculation de son temps; puis, sans doute, il développait le système destiné à remplacer ces doctrines caduques, et qui allait devenir, pour la postérité, la philosophie péripatéticienne.

C'est là ce que la charpente ou le cadre de notre dialogue corrobore avec une précision remarquable. Hermogène, malgré quelques façons pour en convenir, se rattache à Protagoras, et celui-ci, chez Platon du moins, est le grand représentant de la philosophie d'Héraclite; la théorie protagoricienne selon laquelle tout n'existe que par rapport à l'homme, Platon la rattache expressément à l'universel devenir du penseur d'Ephèse ([2]). Il s'ensuit qu'Hermogène, premier interlocu-

([1]) Ce qui paraît être un de ses procédés familiers: cf. à la fin du *Phèdre,* l'anecdote du dieu Theuth et du roi Thamos. (Voir plus haut, ch. III.)

([2]) On lit, par exemple, dans le *Théétète,* dialogue assez proche du *Cratyle : Il* (Protagoras) *prétend qu'aucune chose n'est une, prise en elle-même, et qu'on ne peut attribuer à quoi que ce soit avec raison aucune dénomination, aucune qualité; qui si l'on appelle une chose grande, elle paraîtra petite, pesante, elle paraîtra légère, et ainsi du reste, parce que rien n'est un, ni tel, ni affecté d'une certaine qualité, mais que de la translation, du mouvement, et de leur mélange réciproque se forme tout ce que nous disons*

teur de Socrate, représente une des deux doctrines confrontées à la fin du dialogue, celle du devenir universel. Cratyle est le représentant de la seconde [1], le système qui donne la réalité première aux idées, et qui unit intimement le signe à son objet, en établissant entre eux le même rapport qu'entre le nombre et la collection de ses unités. Socrate enfin, réfutant successivement Hermogène et Cratyle et remettant chaque chose au point, prend la bonne place, qui est celle même de l'auteur démarqué.

III

Cet auteur, dont Platon s'inspire dans le *Cratyle* et dont le système est un préaristotélisme, c'est Hippias d'Elis.

Cela résulte d'abord du rapprochement du *Grand Hippias* et du *Cratyle*. Dans le *Grand Hippias*, Socrate défend l'idéalisme contre le sophiste, dont la doctrine est celle que Socrate expose dans le *Cratyle*. Hippias refuse de donner une définition du beau en soi, il s'obstine à ne le considérer que dans un sujet concret, une belle jeune fille, de l'or, une vie bien remplie, etc. Enfin, dans le court passage où il justifie sa manière de voir, il énonce une des idées essentielles de l'aristotélisme, l'unité des êtres, l'inséparabilité de leurs attributs dans

---

exister, nous servant en cela d'une expression impropre, parce que rien n'est, mais tout devient. Tous les sages, à l'exception de Parménide, s'accordent sur ce point, Protagoras, Héraclite, Empédocle. (152 D, trad. p. 35.)

(1) Malgré sa brusque volte-face de la fin, où il se prétend héraclitien. Il est à remarquer qu'Hermogène aussi renie la doctrine qu'il représente: *Autrefois, Socrate, ne sachant que penser, j'allai jusqu'à adopter la proposition de Protagoras; mais je ne crois pas que les choses soient tout à fait telles qu'il le dit.* (386 A, trad. p. 200.) Encore une fois, ces détails ne paraissent résulter que de préoccupations d'ordre littéraire, et ne sauraient prévaloir contre l'esprit de l'ensemble.

l'essence individuelle, et il le fait en employant la langue même dont se sert Socrate dans le *Cratyle* [1].

Le Socrate du *Cratyle* voit dans les choses une essence stable, c'est ce qui les fait exister et durer en elles-mêmes, indépendamment de ce que le caprice des hommes peut en affirmer. L'Hippias du *Grand Hippias* affirme de son côté l'essence continue et indivisible qui fonde l'existence des êtres et d'où découle leur *nature*. Les êtres ont une *nature* propre et fixe, qui découle de l'unité de l'acte qui fonde à la fois leur existence et leur manière d'être par l'application d'une forme à une matière : Ne croirait-on pas entendre Aristote réfutant à la fois l'héraclitisme et l'idéalisme ? En fait c'est la même voix ; elle parle contre l'idéalisme dans le *Grand Hippias*, contre l'héraclitisme dans le *Cratyle*.

Lorsque Socrate demande à Cratyle ce qu'il pense de la nature des idées, il montre bien qu'il s'agit du problème si obstinément discuté dans le *Grand Hippias* :

Le beau, le bien, toutes les choses de cette sorte, faut-il dire qu'elles existent en soi ou qu'elles n'existent pas ?... Il ne s'agit pas d'examiner s'il existe un beau visage ou quelque objet de cette nature, tout cela me semble dans un flux perpétuel; mais le beau même, faut-il dire qu'il est éternellement tel qu'il est ? (*Cratyle*, 439 C, trad. p. 325.)

EXTRAIT DU « GRAND HIPPIAS » :

Hippias. — Ἀλλὰ γὰρ δὴ σύ ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς. οὐδ'ἐκεῖνοι, οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι, κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τό καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες. διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα. (301 B.)

EXTRAIT DU « CRATYLE » :

Socrate. — ... δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τά πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν, ἑλκόμενα ἄνω καί κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ'αὑτά πρὸς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντα ᾗπερ πέφυκεν. (386 D.) ...Πότερον οὖν αὐτὰ μὲν ἂν εἴη οὕτω πεφυκότα, αἱ δὲ πράξεις αὐτῶν οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον; (386 E.)

Nous avons trouvé à diverses reprises quelques idées plus ou moins générales qui nous ont paru, partout où on les rencontre, relever de la pensée d'Hippias et trahir son influence; par exemple, et avant toute autre, l'idée d'une science synthétique, supérieure à toutes les disciplines particulières. Or dans le *Cratyle* particulièrement, et en dehors des passages sur lesquels nous avons insisté, on a de même, par les idées ou les expressions, le sentiment de se trouver, si l'on peut dire, dans l'atmosphère du penseur d'Elis. On se rappelle que Socrate a fait reconnaître que les noms sont institués, non au hasard, ni par tout le monde, mais par le législateur ou nomothète. Tout de suite après l'exposé de la théorie de la forme et de la matière par l'exemple de la κερκίς, vient le passage suivant :

SOCRATE. — *Et qui est celui qui surveillera le mieux le travail du législateur, et jugera le mieux s'il est bien fait, soit ici, soit chez les barbares? celui, n'est-ce pas, qui doit s'en servir?*

HERMOGÈNE. — *Oui.*

SOCRATE. — *Et celui qui doit s'en servir, n'est-ce pas celui qui possède l'art d'interroger?*

HERMOGÈNE. — *Sans doute.*

SOCRATE. — *Et de répondre aussi?*

HERMOGÈNE. — *Oui.*

SOCRATE. — *Mais celui qui possède l'art d'interroger et de répondre, ne l'appelles-tu pas dialecticien?*

HERMOGÈNE. — *Je l'appelle ainsi.*

SOCRATE. — *Or, le charpentier, ne faut-il pas qu'il façonne le gouvernail sous la surveillance du pilote, s'il veut que le gouvernail soit convenable?*

HERMOGÈNE. — *Apparemment.*

SOCRATE. — *Et le législateur, dans l'imposition des noms, ne faut-il pas qu'il se donne pour maître un dialecticien, s'il veut les imposer convenablement?*

HERMOGÈNE. — *C'est vrai.* (390 C, trad. p. 213.)

Voilà donc encore l'idée tout hippienne d'une science supé-

rieure régentant les autres sciences, et dont la forme est un système de demandes et de réponses, la dialectique. Nous la connaissons par le *Charmide*, par l'*Euthydème*, comme par les *Dissoi Logoi*. Le *Phèdre* aussi nous a présenté l'idée de dialectique, en même temps qu'il nous a mis sur les traces présumées de la pensée d'Hippias. Mais dans ce dialogue, c'est moins comme une forme de la science par demandes et réponses que la dialectique se présente, que comme une méthode universelle d'analyse et de synthèse :

Pour moi, mon cher Phèdre, je goûte fort cette façon de décomposer et de recomposer tour à tour les idées; c'est le moyen d'apprendre à parler et à penser. Et quand je crois rencontrer un homme capable de saisir à la fois l'ensemble et les détails d'un objet, je marche sur ses traces comme sur celles d'un Dieu. Ceux qui ont ce talent, Dieu sait si j'ai tort ou raison de leur donner ce nom, mais enfin, jusqu'ici, je les appelle dialecticiens. (266 B, trad. p. 374.)

Ces paroles de Socrate sont une conclusion à ses considérations sur les méthodes d'analyse et de synthèse, qu'il vient de présenter comme intimement liées à la théorie de la définition. A Phèdre qui lui demandait quels sont ces deux procédés, il a répondu notamment :

C'est d'abord d'embrasser d'un seul coup d'œil toutes les idées particulières éparses de côté et d'autre, et de les réunir sous une seule idée générale, afin de faire comprendre, par une définition exacte, le sujet que l'on veut traiter. (265 D, trad. p. 373.)

La tirade qui suit ce passage est apparemment brodée sur une théorie de la définition par énumération des parties et leur synthèse ou unification :

C'est de savoir... diviser l'idée générale en ses éléments, comme en autant d'articulations naturelles, etc. (265 E, trad. p. 373.)

Or cette théorie est celle même qu'on retrouve dans le

Cratyle déguisée ou circonscrite en une théorie des noms. Que l'on relise la dissertation de Socrate sur la composition des mots (424 C, trad. p. 290), on y retrouvera des allusions aux deux mêmes méthodes, διαιρεῖν et συνείρειν, dont il est question dans le *Phèdre*. Tout le travail relatif aux noms et aux discours y est présenté comme une analyse qui descend jusqu'aux éléments, suivie d'une synthèse ou construction de la pensée par la combinaison des éléments. Voici la fin du morceau :

Quant à nous, si nous voulons étudier toutes ces choses avec art, il nous faut les diviser, comme nous avons dit, et considérer, comme nous avons dit, si les mots primitifs, si les mots dérivés sont bien ou mal appliqués. Procéder, au contraire, par composition, ce serait mal s'y prendre et faire fausse route, mon cher Hermogène. (425 A, trad. p. 291.)

Le *Phèdre* et le *Cratyle* sont donc deux sources à combiner pour l'étude de la méthode ou de la dialectique telles qu'a dû les concevoir, dès le Ve siècle, un Hippias [1].

Voici maintenant deux passages du *Cratyle* qui révèlent un autre aspect de la pensée hippienne :

SOCRATE. — *Et que dirons-nous de celui qui imite avec des*

---

(1) Platon nous apprend lui-même qu'Hippias a étudié les lettres et les syllabes, pour lesquelles il est le premier homme de l'Univers (*Grand Hippias*, 285 C, trad. p. 125) et la grammaire (*Petit Hippias*, 368 D, trad. p. 16). Le *Cratyle* accorde une large place aux lettres et aux syllabes, éléments (στοιχεῖα) des mots. Or nous lisons dans le *Philèbe* que la *grammaire*, science des *syllabes* et des *lettres*, *éléments* des mots, est de l'invention de l'Egyptien Theuth. On se rappelle que nous avons conjecturé que le célèbre passage du *Phèdre* sur le dieu Theuth et le roi Thamos est dûment inspiré d'Hippias. On le voit, de toutes parts, des indices arrivent à concorder. Voici le passage du *Philèbe* : *Découvrir que la voix est infinie* (ἄπειρον, lisez indéterminée), *ce fut l'œuvre d'un dieu ou de quelque homme divin, comme on le raconte en Egypte, d'un certain Theuth, qui le premier aperçut dans cet infini les voyelles comme étant, non pas un, mais plusieurs, puis d'autres lettres qui, sans tenir de la nature des voyelles, ont pourtant un certain son, et reconnut qu'elles ont pareillement un nombre déterminé.*

syllabes et des lettres l'essence des choses ? Est-ce que... s'il emploie les éléments convenables il ne formera pas une belle image ? Or cette image est le nom. Est-ce que, s'il retranche ou ajoute quelque chose, il ne formera pas encore une image, mais qui ne sera plus belle ? Et de la sorte, les noms ne sont-ils pas les uns bien faits, les autres mal ?

CRATYLE. — *Peut-être.*

SOCRATE. — *Peut-être donc y aura-t-il aussi de bons artisans de noms et de mauvais ?*

CRATYLE. — *Oui.*

SOCRATE. — *L'artisan de noms se nomme le législateur* (νομοθέτης).

CRATYLE. — *Oui.*

SOCRATE. — *Peut-être donc, par Jupiter, en sera-t-il ici comme dans les autres arts, il y aura de bons législateurs, il y en aura de mauvais; c'est du moins la conséquence de tout ce dont nous sommes tombés d'accord.* (431 D, trad. p. 306.)

SOCRATE. — *Il est évident que le premier qui a imposé les noms les a formés selon la manière dont il concevait les choses. C'est bien ce que nous dirons, n'est-ce pas ?*

CRATYLE. — *Oui.*

Il distingua encore une troisième espèce de lettres, que nous appelons aujourd'hui muettes; après ces observations, il sépara une à une les lettres muettes et privées de son; ensuite il en fit autant des voyelles et des moyennes, jusqu'à ce qu'en ayant saisi le nombre, il leur donna à toutes et à chacune le nom d'élément. De plus, voyant qu'aucun de nous ne saurait apprendre aucune de ces lettres toute seule, sans les apprendre toutes, il en imagina le lien, comme étant un; et se représentant tout cela comme ne faisant qu'un tout, il donna à ce tout le nom de grammaire, comme n'étant aussi qu'un art. (18 B, trad. p. 426.) — Ce n'est là que le développement de ce que Socrate dit à Hippias, dans le passage du *Grand Hippias* rappelé plus haut: *Tu les entretiens donc de la valeur des lettres et des syllabes, du nombre et de l'harmonie, en quoi tu es le premier homme de l'Univers.* Autrement dit, c'est le résumé d'une partie de l'œuvre grammaticale du sophiste d'Elis.

SOCRATE. — *Si donc celui-là a mal conçu les choses, et s'il les a nommées selon la manière dont il les concevait, que crois-tu qu'il nous arrivera, à nous qui le suivons ? Et comment ne serions-nous pas trompés ?* (436 B, trad. p. 317.)

Ces deux passages mettent en relief l'idée qu'il y a de bons législateurs et de mauvais, c'est-à-dire des gens qui font bien ce dont la société leur est redevable, et d'autres qui le font mal. On se rappelle que cette idée se retrouve développée longuement dans le *Minos*. L'auteur de ce petit dialogue prend comme exemples l'agriculteur, le musicien, le médecin, le maître de gymnastique, le berger et enfin le roi, et il s'attache à montrer que dans tous les arts ou métiers, la différence entre les bons et les mauvais se réduit à ce que les bons ont connu la *vérité*, c'est-à-dire la vraie nature de l'objet de leur spécialité et ont travaillé en conséquence. Les mauvais artisans, au contraire, s'étant trompés sur la nature des choses ou des êtres dont ils avaient à s'occuper, n'ont pu que mal faire, dans la mesure de la gravité de leur erreur. (317 D sqq, trad. pp. 210 sqq.)

En particulier le bon législateur est celui qui institue les lois conformes à la nature des hommes et des choses ; la loi parfaite est fondée sur l'exacte vérité. (315 A, trad. p. 201.) Si, en fait, les lois varient, c'est non seulement parce que le législateur est susceptible d'ignorance et d'erreur, mais il lui arrive de varier dans ses connaissances, de rectifier d'anciennes erreurs et d'approcher plus ou moins du vrai. Les lois sont susceptibles de progrès dans la mesure où ceux qui les instituent peuvent avancer dans la connaissance de la réalité. Minos est le plus grand des législateurs, ses lois sont définitives et immuables, parce qu'il les a fondées sur la vérité qu'il a possédée tout entière.

Mais qu'il ait été homme de bien et de sagesse, et, comme

nous le disions tout à l'heure, législateur ([1]) *excellent, il y a de cela une preuve évidente : c'est que ses lois sont demeurées inébranlables, comme celles d'un homme qui avait su découvrir dans toute sa vérité l'art de gouverner ses Etats.* (321 A, trad. p. 216) ([2]).

L'idée capitale du *Minos* est aussi celle du *Cratyle*. Ce que le premier de ces dialogues démontre au sujet de l'institution des lois, le second l'expose à l'occasion de l'établissement des noms. Socrate montre d'abord que la formation des mots parfaits n'est pas arbitraire, et qu'elle est fondée sur la connaissance de la nature vraie des êtres à dénommer; et à la fin il explique à Cratyle que la connaissance de la nature des choses a dû précéder celle des mots, car la confection de ceux-ci en dépend, et que si le nomothète s'est trompé sur la nature des choses, le nom sera et demeurera défectueux, sans manquer pour cela de remplir très suffisamment son office. Il faut donc connaître la vérité sur les choses pour en donner des noms qui en expriment correctement l'essence propre, de même qu'il faut connaître la vérité sur les choses pour instituer des lois qui les régissent parfaitement. Partout et toujours la première tâche et la plus essentielle de toutes, c'est l'étude directe de la nature des choses, *la recherche de la vérité.*

Telle est l'inspiration commune du *Cratyle* et du *Minos*. Cette analogie conduit à penser que les deux dialogues procèdent d'un même écrit dont l'idée maîtresse a dû être celle que nous venons d'exprimer. Un mot caractérise cette idée, c'est le mot *découverte* (εὕρεσις).

Dans le *Minos*, nous trouvons les formules suivantes :

ἡ γάρ που τέχνη ἡμῖν εὑρεσίς ἐστι τῶν πραγμάτων. (314 B.)

([1]) νομεὺς ἀγαθός : on trouve dans le *Minos* le mot νομεὺς là où le *Cratyle* présenterait le mot νομοθέτης.

([2]) ἅτε τοῦ ὄντος περὶ πόλεως οἰκήσεως ἐξευρόντος εὖ τὴν ἀλήθειαν : *comme étant l'œuvre de celui qui a découvert l'exacte vérité concernant le gouvernement de l'Etat.*

ορθῶς ἄρα ὡμολογήσαμεν νόμον εἶναι τοῦ ὄντος εὕρεσιν (317 D).

Et dans le *Cratyle :*

Σω. Πότερον δὲ καὶ εὕρεσιν τῶν ὄντων τὴν αὐτὴν ταύτην εἶναι, τὸν τὰ ὀνόματα εὑρόντα κἀκεῖνα εὑρηκέναι ὧν ἐστὶ τὰ ὀνόματα· ἢ ζητεῖν μὲν καὶ εὑρίσκειν ἕτερον δεῖν τρόπον μανθάνειν δὲ τοῦτον;

ΚΡ. Πάντων μάλιστα καὶ ζητεῖν καὶ εὑρίσκειν τὸν ἀυτὸν τρόπον τοῦτον κατὰ ταὐτά. (436 A) ([1]).

Au reste le mot εὕρεσις n'est pas un terme fréquent dans Platon, et c'est ce qui rend significatifs les passages que nous relevons. En dehors du *Cratyle* et du *Minos* on ne le trouve que dans le *Phèdre* (236 A), dialogue dont nous avons précisément relevé l'étroite parenté avec le *Cratyle* ([2]). Après cela on ne trouve plus le mot que dans la *République* (336 E) et dans le *Philèbe* (61 B) ([3]).

Le *Cratyle* puise donc à la même source que le *Minos*, et

([1]) Traduction : Socrate. *Mais est-ce là aussi l'art de découvrir les choses, et celui qui a découvert les noms a-t-il aussi découvert les objets dont ils sont les noms? ou bien faut-il recourir à une autre méthode pour chercher et pour découvrir, et pour apprendre à celle-ci?* Cratyle. *Très-certainement, pour chercher et pour découvrir, c'est encore cette même méthode qu'il faut employer* (p. 316.)

([2]) On pourrait objecter que dans ce passage du *Phèdre* il n'est question que de la composition des discours, et que le mot εὕρεσις est un terme de rhétorique consacré pour désigner l'invention opposée à d'autres opérations que comporte l'art des discours. Mais comme tout le *Phèdre* est inspiré de l'idée que le mérite littéraire repose sur la découverte de la vérité et non sur les artifices de la composition, que d'autre part cette idée est celle de l'auteur dont nous cherchons les traces, on peut conclure que l'opposition délibérée de l'invention à l'exposition pourrait bien remonter à cet auteur, qui l'aurait fait ressortir dans sa lutte contre la pure rhétorique.

([3]) Le mot εὕρεσις dans Platon mérite une étude particulière ; il y faudra joindre celle des mots de même famille, εὑρίσκω, ἐξεύρεσις et ἐξευρίσκω. Cf. *Minos* 315 A : Ὁ νόμος ἄρα βούλεται τοῦ ὄντος εἶναι ἐξεύρεσις.

nous avons montré d'avance que cette source est Hippias [1], le grand théoricien des rapports de la nature et de la loi.

Le *Minos*, le *Cratyle*, et aussi le *Phèdre*, sont inspirés, à des points de vue divers, de l'œuvre d'Hippias, de ses écrits sur la nature des êtres réels, sur la méthode de leur connaissance, sur la découverte et sur l'exposition de la vérité scientifique. Cette œuvre d'un grand méconnu n'est pas seulement une des sources fondamentales de Platon, elle est aussi le germe original d'une école dont les écrits aristotéliciens sont le fruit développé et mûri.

Il y a eu, dans l'Antiquité, une grande philosophie menant de pair la conception de la méthode générale fondée sur la nature universelle des êtres, avec le souci de la science retenue comme l'accumulation patiente des connaissances de détail dans leur variété infinie ; une philosophie qui s'est élevée à la notion de la science à la fois *intégrale* et *progressive* telle que la conçoivent les modernes.

Pas un seul écrit ne nous a été conservé, qui nous présente cette philosophie dans sa pureté et dans l'éclat de ses premiers aspects. A ce plus haut sommet de la pensée antique, ce n'est pas le nom de Socrate, ni celui de Platon, ni celui d'Aristote qui méritent de demeurer attachés, c'est, outre les noms perdus des penseurs qu'il faut continuer à appeler les Idéalistes ou les Pythagoriciens, celui de leur émule et contradicteur Hippias.

---

(1) Voir plus haut, ch. V. Qu'on se rappelle, notamment, que Xénophon, dans les *Mémorables*, traitant le même sujet que le *Minos*, le fait sous la forme d'une conversation entre Socrate et Hippias. (*Mémor.* I. IV, ch. 4.)

DEUXIÈME PARTIE

La Figure Socratique

CHAPITRE PREMIER

Socrate et ses Maîtres

LORSQUE l'on considère la série des écrits de Platon dans leur succession la plus probable (1), on est frappé du fait que la personnalité de Socrate n'y prend pas dès le début toute son importance. Dans les premiers dialogues, Socrate nous est très peu dépeint (2), ou il ne l'est que dans des passages assez peu fondus, où l'on pourrait soupçonner des retouches ultérieures (3) ; mais ensuite on voit les traits personnels du héros, sa condition sociale et les circonstances de sa vie prendre une place importante à côté des dissertations philosophiques, et contribuer à rendre les dialogues plus vivants et

---

(1) Voici l'ordre chronologique des dialogues que Ritter range dans la première des trois périodes de la carrière platonicienne (Platon, I, p. 275) : *Hippias minor, Lachès, Protagoras, Charmide, Hippias major. Eutyphron, Apologie, Criton, Gorgias, Ménon, Euthydème, Cratyle, Ménexène, Lysis, Banquet, Phédon*. Le *Phèdre* est le seul des dialogues dont nous avons traité en détail dans la première partie, qui soit rangé dans la seconde période.

(2) Il ne l'est même pas du tout dans les petits dialogues réputés apocryphes, dans lesquels nous proposons de voir les premiers essais de Platon.

(3) Tel est, me semble-t-il, le cas pour l'éloge de Socrate que fait Lysimaque au commencement du *Lachès*. (Cf. 180 D, trad. p. 305.)

plus dramatiques [1]. C'est dans ceux de ces dialogues où les thèmes philosophiques traités ne sont plus que l'occasion de mettre en relief la figure de Socrate, que brillent les plus grandes beautés de l'œuvre platonicienne tout entière [2].

Ce Socrate du *Banquet,* de l'*Apologie* et du *Phédon,* celui qui est devenu pour toujours le héros de la philosophie, est-il peint d'après nature, comme la tradition l'affirme, ou se pourrait-il bien qu'il ne fût qu'une création littéraire, de même que sa prétendue doctrine n'est qu'une compilation philosophique ? C'est ce que nous avons à nous demander.

Si Socrate a été l'homme que Platon fait revivre, l'ordre chronologique des dialogues, tel qu'il est actuellement reconnu, a quelque chose de déconcertant. Comment les premiers dialogues insistent-ils si peu sur la personnalité du philosophe martyr, pourquoi n'est-ce qu'à un moment avancé de sa carrière que Platon s'est avisé de faire un portrait de son maître vénéré et de nous raconter son procès et sa mort ?

Si le contenu des dialogues a la valeur historique que la tradition lui attribue, il est naturel de penser que Platon a dû écrire d'abord l'*Apologie.* De nombreuses générations d'hellénistes ont été conduits à croire que le genre même des dialogues écrits était né de l'indignation légitime dont les disciples de Socrate ont été saisis après la condamnation de leur maître et de leur souci immédiat de le réhabiliter en fixant les souvenirs les plus émouvants de son incomparable carrière. Si d'aucuns ne croyaient pouvoir mettre l'*Apologie* en tête de la série chronologique des dialogues, à cause de certaines in-

---

(1) Les dialogues où la personne de Socrate est tout à fait à l'avant-plan sont l'*Apologie*, le *Banquet*, le *Phédon* et le *Criton*. Dans quelques autres les particularités socratiques communiquent, au moins par endroits, un accent plus passionné, plus de chaleur et d'intérêt, tels sont particulièrement le *Gorgias*, l'*Eutyphron*, le *Ménon*.

(2) Hormis la *République*.

dications contraires [1], du moins en faisaient-ils la première composition de Platon produite après la mort de son maître. Ces deux conjectures sont également surannées ; on est à peu près unanimement d'accord pour admettre qu'aucun de nos dialogues n'a été écrit du vivant de Socrate, et en même temps pour considérer que l'*Apologie* n'a dû venir qu'après maint dialogue tel que le *Protagoras* et le *Charmide*.

Ce double résultat démontre l'objectivité de la méthode critique des philologues et des historiens et leur fait honneur, mais la question embarrassante qu'il laisse pendante les a obligés de poser une hypothèse qui, d'ailleurs, a tout de suite fait fortune.

Il nous est rapporté que le rhéteur Polycrate fit paraître, au moins six années après la mort de Socrate [2], un morceau oratoire qui était vraisemblablement une reproduction fictive du discours d'Anytus, l'accusateur principal au procès de Socrate. Lorsque Xénophon, et bien des siècles plus tard Libanius dans son *Apologie,* font allusion, pour les réfuter, aux « accusateurs » de Socrate, c'est très probablement certains passages de l'écrit de Polycrate qu'ils visent directement. Les critiques modernes sont unanimes à penser qu'il en est de même des autres écrivains socratiques : Ce qui aurait donné à Platon et à Eschine, aussi bien qu'à Xénophon, l'idée de mettre en lumière les qualités héroïques de leur maître, ce seraient les « calomnies » de Polycrate. C'est donc au pamphlet de ce rhéteur malintentionné que nous devrions la connaissance détaillée de la grandeur personnelle de Socrate et les plus admirables pages de la prose grecque.

---

(1) Certains critiques anciens jugeaient que le plus ancien dialogue devait être le *Phèdre* (Diogène L., III, 38.)

(2) En effet, il était question dans cet écrit des Longs Murs reconstruits par Conon en 393. (On sait que la mort de Socrate est placée en 399.) Ce flagrant anachronisme, relevé par Favorinus, nous est connu par Diogène Laërce, II, 39.

Cette hypothèse est plausible en soi; seulement sa valeur dépend de celle de la tradition en matière socratique, sur laquelle elle est entièrement fondée (1). C'est cette tradition que nous mettons en question. Nous nous demandons si Socrate, tel que nous le dépeint Platon, n'est pas, en partie au moins, le résultat d'une évolution littéraire dont la succession des dialogues permet de se faire une idée. Jusqu'à quel point les particularités de la figure socratique sont-elles copiées sur le vif, dans quelle mesure ont-elles été inventées pour les besoins des dialogues ? Platon et les autres auteurs socratiques n'ont-ils eu qu'à puiser dans leurs souvenirs personnels ou dans ceux de leur entourage pour peindre Socrate et le situer comme ils l'ont fait dans le milieu où il a vécu ? Seraient-ils informés de la sorte sur la personne de leur héros, ces mêmes auteurs que nous avons vus ne lui composer une doctrine qu'en la compilant, par bribes et morceaux, dans les écrits des sophistes ? Et si leur connaissance de la personne n'est pas plus directe que celle qu'ils ont de la doctrine, où donc ont-ils pu prendre ce qu'ils nous en rapportent ?

Pour essayer de donner à ces questions un commencement de réponse, nous nous arrêterons d'abord à des détails fort secondaires; ce ne sont pas toujours les moins significatifs. Les historiens de l'Art parviennent aussi souvent à la juste attribution d'un tableau ancien en considérant les menus objets figurés dans les recoins, qu'en s'attachant seulement à la physionomie des figures principales ou aux grands traits de sa composition.

(1) Qu'il nous soit permis, cependant, de faire remarquer que Polycrate pourrait bien n'avoir produit son « pamphlet » qu'assez longtemps après 393, à un moment où la reconstruction des Longs Murs était devenue assez ancienne pour être perdue de vue et où l'anachronisme signalé dans la note précédente était devenu explicable. Par là on est conduit à se demander si cet écrit est réellement antérieur aux dialogues apologétiques, et si ce n'est pas, au contraire, le succès de ceux-ci qui a suggéré à Polycrate l'idée d'en prendre le contre-pied en soutenant la thèse de la culpabilité de Socrate.

On a remarqué avec raison qu'une des singularités de Socrate, c'est qu'on ignore tout de sa formation, et qu'il est impossible de dire de quel enseignement ou de quel courant de pensée il a pu sortir. Beaucoup sont enclins à en faire un autodidacte parfait. Cependant, ce n'est pas faute à Socrate lui-même, dans les dialogues, de s'être donné des maîtres; mais à chaque fois la critique s'accorde à ne voir dans ses assertions que des plaisanteries qui doivent beaucoup de leur sel à leur invraisemblance même. Pour nous, obligés — par hypothèse — de remettre tout en question, nous ne croyons pas oiseux d'y regarder de près.

ASPASIE

Au début du *Ménexène*, avant de nous donner un modèle d'éloge funèbre des guerriers morts pour la patrie, Socrate apprend à son interlocuteur Ménexène quel a été son professeur d'éloquence.

MÉNEXÈNE. — *Et te croirais-tu capable, mon cher Socrate, de porter toi-même la parole, s'il le fallait, et que tu fusses choisi par le sénat?*

SOCRATE. — *Et si j'en suis capable, mon cher Ménexène, faut-il s'en étonner, lorsque j'ai appris la rhétorique d'une maîtresse qui n'est certes pas des moins habiles, qui a formé un grand nombre d'orateurs excellents, un surtout, sans rival entre les Grecs, Périclès, fils de Xanthippe.*

MÉNEXÈNE. — *Quelle est-elle? Mais sans doute c'est Aspasie que tu veux dire.*

SOCRATE. — *En effet...* (235 E, trad. p. 180.)

La raison et la portée de cette plaisanterie ont été définitivement mises en lumière par Dittmar dans ses recherches sur les dialogues d'Eschine (1). C'est Eschine qui a rapproché Socrate et la grande courtisane dans le dialogue intitulé *Aspasie*. Il a

(1) Ouvrage cité, ch. I, *Die Aspasia Dichtung der Sokratiker.*

représenté Aspasie enseignant à Socrate la doctrine de l'amour qui rend les hommes meilleurs. Philostrate, dans les *Vies des Sophistes* (1), cite Aspasie parmi les imitateurs de Gorgias. Dittmar n'a pas de peine à démontrer qu'Eschine est la seule source de Philostrate pour cette assertion. Il s'ensuit qu'on trouvait dans le dialogue d'Eschine un discours d'Aspasie dans le style de Gorgias. Or en quoi consiste le *Ménexène* de Platon ? En un discours que Socrate rapporte après l'avoir, prétend-il, entendu prononcer par Aspasie ; et ce discours imite ostensiblement Gorgias tant dans la forme que dans le contenu. On comprend ainsi que si Socrate se fait dans le *Ménexène* l'élève d'Aspasie pour l'éloquence, c'est par une allusion au dialogue d'Eschine, tout inspiré de Gorgias. Platon n'imite pas Gorgias autrement que nous l'avons vu imiter Prodicus ou Protagoras ; c'est toujours la même façon de reconnaître ses emprunts sans les proclamer.

Chez Eschine et chez Antisthène le personnage d'Aspasie est bien plus important que chez Platon. Tous les deux ont donné son nom à l'un de leurs dialogues. Ses rapports avec Socrate y étaient l'occasion de dissertations sur le rôle de l'amour dans la morale et dans l'éducation, du même genre que celles du *Phèdre* et du *Banquet*, mais plus développées et plus riches en détails concrets. Eschine, notamment, fait déclarer à Aspasie qu'elle s'est assigné pour modèle sa compatriote Thargelia.

Thargelia (2), fille d'Agesagoras de Milet, grâce à sa beauté et à son génie, devint la maîtresse d'Antiochus, roi ou chef des Thessaliens. Après la mort de celui-ci, elle prit sa place, et garda le pouvoir pendant trente années, en accordant ses faveurs aux hommes les plus distingués ou les plus puissants. Son but constant fut de gagner à la cause des Perses les pays

(1) Lettre 73, d'après Dittmar, p. 21.
(2) Sur Thargelia, voir Dittmar, pp. 18 sqq.

soumis à sa domination; lorsque Xerxès vint en Grèce, il trouva en Thessalie une aide précieuse pour son offensive d'abord et ensuite pour sa retraite (1).

Or les renseignements ainsi résumés et qui nous sont rapportés çà et là, pourraient bien provenir, en fin de compte, ainsi que plusieurs l'ont déjà présumé (2), d'une source unique qui ne serait autre qu'un écrit désigné sous le nom de Συναγωγή et dont l'auteur est Hippias d'Elis.

On lit dans Athénée : Θαργηλία ἡ Μιλησία, ἥτις καὶ τεσσαρεσκαίδεκα ἀνδράσιν ἐγαμήθη οὖσα καί τὸ εἶδος πάνυ καλὴ καὶ σοφή, ὥς φησιν Ἱππίας ὁ σοφιστὴς ἐν τῷ επιγραφομένῳ Συναγωγή. (XIII, 608 F; Diels II², p. 584.)

Eschine, qui prenait à Gorgias les tournures et le ton de ses morceaux oratoires, empruntait donc à Hippias des noms de personnes et des faits. Voilà un exemple précis à l'appui de notre proposition générale : tous les socratiques doivent aux sophistes une bonne part de la substance de leurs œuvres : idées, discussions, citations, traits historiques.

DIOTIME

Le rapport littéraire de Socrate à Aspasie dans Eschine a pour pendant le rapport de Socrate à Diotime dans Platon. De même que, chez Eschine, Aspasie révèle à Socrate la valeur de l'amour comme moyen de perfection, Diotime, au dire de Platon, lui a appris le rôle de l'amour dans la contemplation des vérités les plus hautes, par un discours que Socrate nous rapporte dans le *Banquet*.

Mais je te laisse pour en venir au discours que me tint un jour une femme de Mantinée, Diotime. Elle était savante sur tout ce qui concerne l'amour et sur beaucoup d'autres choses. Ce fut elle qui prescrivit aux Athéniens les sacrifices qui sus-

---

(1) Dittmar, p. 27.

(2) Natorp, cité par Dittmar et Dittmar lui-même (p. 30 et n. 109.)

pendirent pendant dix ans une peste dont ils étaient menacés. Je tiens d'elle tout ce que je sais sur l'Amour. Je vais essayer de vous rapporter de mon mieux... l'entretien que j'eus avec elle... (201 D, trad. p. 388.)

Avec Dittmar, on ne saurait ne pas convenir que la Diotime de Platon est un perfectionnement de la figure d'Aspasie d'Eschine. Aspasie est une hétaïre, Diotime est une prêtresse. « Platon qui, dans le *Ménexène,* tourne en ridicule l'invention d'Eschine, perfectionne la même fiction dans le *Banquet* » (1).

A quoi bon de semblables remarques, dira-t-on, puisque personne ne songe plus à prendre à la lettre ces fantaisies d'Eschine et de Platon, à faire de Socrate l'élève d'Aspasie ou de Diotime ? Mais ces rapprochements nous montrent comment mainte particularité de la figure socratique a pu naître des commodités littéraires de l'un ou de l'autre auteur de dialogues, être adoptée par les autres écrivains socratiques et, sous la foi de ces données concordantes, passer enfin pour un fait historique aux yeux des compilateurs anciens, dont les écrits sont devenus pour nous des sources. Si la fiction a pu traiter Socrate avec cette liberté, pourquoi se serait-elle interdit d'inventer des circonstances toutes vraisemblables, de rapprocher, par exemple, sans plus de fondement historique, Socrate d'Alcibiade ou de Critias, de Prodicus ou de Protagoras ? De quel droit tenir pour vrai, dans les fictions littéraires, tout ce qui n'est pas évidemment absurde ? Dans la façon dont la critique fait la part de la plaisanterie et de la vérité en ce qui concerne Socrate, use-t-elle d'une méthode beaucoup plus

(1) Dittmar, pp. 40-41. — Il y a lieu de se demander si l'intention de Platon dans le *Ménexène* est de mettre du ridicule sur une trouvaille de son rival. Plutôt n'y a-t-il pas entre les deux auteurs le contraire de la malveillance, une sorte d'accord pour retenir et pour prolonger les fictions plaisantes de chacun? On se rappelle que Platon fait figurer Eschine avec Antisthène parmi les amis de Socrate présents à sa mort. (*Phédon,* 59 B).

raffinée qu'un Hécatée de Milet, extrayant l'histoire grecque de l'Iliade par la simple élimination du merveilleux ?

CONNOS

Dans le passage du *Ménexène* que nous avons cité plus haut, Socrate nous fait connaître, après Aspasie, un autre de ses prétendus maîtres. A Ménexène qui lui dit : *sans doute, c'est Aspasie que tu veux dire,* il répond :

En effet; c'est aussi Connus, fils de Métrobe. Voilà mes deux maîtres, lui dans la musique, elle dans la rhétorique. (236 A, trad. p. 181.)

Dans l'*Euthydème* aussi il est question des leçons de Connos. Socrate a résolu, dit-il, de se mettre à l'école d'Euthydème et de Dionysodore.

Mais Socrate, objecte Criton, *n'es-tu point arrêté par l'âge ? — Nullement, Criton, et ce qui me donne du courage, c'est que ces étrangers eux-mêmes n'étaient plus jeunes quand ils se sont adonnés à cette science de la dispute, car il n'y a qu'un an ou deux ils l'ignoraient encore. Tout ce que je crains, c'est qu'un écolier de mon âge ne leur fasse honte, comme au joueur de cithare, Connos, fils de Métrobe, qui me donne encore des leçons de musique; ce qui fait que tous les enfants, mes compagnons, se moquent de moi, et appellent Connos le pédagogue des vieillards. Je crains donc qu'on ne raille aussi ces étrangers à mon sujet, et qu'ils ne me renvoient peut-être par peur. Aussi, Criton, après avoir décidé quelques vieillards comme moi à fréquenter l'école de musique, je tâche à persuader à d'autres de se mettre sous cette nouvelle discipline.* (272 B, trad. p. 337.)

Il y a longtemps qu'on a reconnu qu'une partie au moins de ce que Platon fait exprimer par les deux sophistes bouffons constitue une caricature des idées d'Antisthène [1]. Il

[1] Cf. Gomperz, l. V, ch. XV, trad. II, p. 568.

se pourrait de même que ce fût une invention d'Antisthène, que ces rapports de Socrate et de Connos dont Platon se raille ici. Des deux prétendus maîtres que Socrate se donne dans le *Ménexène,* Aspasie et Connos, le premier serait une trouvaille d'Eschine, le second, une fantaisie d'Antisthène, et Platon plaisanterait ainsi, du même coup, ses deux émules et rivaux.

Dans l'*Euthydème* la raillerie est plus appuyée. Les deux frères, nous dit Socrate, n'enseignaient naguère que les exercices du corps et l'art de composer et de prononcer des plaidoyers ; mais il ont acquis une compétence nouvelle, la science de la dispute, qu'ils ignoraient encore il y a un an ou deux. On peut traduire par conjecture : Antisthène, déjà fort avancé dans la carrière ou la profession de sophiste a produit, depuis un an ou deux, un dialogue socratique, à l'instar de Platon, et il s'y donne carrière à une éristique que nous savons inspirée de Gorgias (1). Socrate y apprenait sans doute quelque chose de Connos, fils de Métrobe, beaucoup plus jeune que lui ; c'est pourquoi Platon insiste sur l'anachronisme.

Ce Connos, au reste, a été un personnage dont les auteurs comiques du temps de Socrate se sont beaucoup occupés. Cratinus, Eupolis, Aristophane y font allusion comme à un franc buveur (2) ; et l'année même où Aristophane a présenté au concours les *Nuées*, une comédie d'Amipsias a remporté le prix, qui était intitulé *Connos* (3). Phrynichus aussi avait donné ce titre à l'une de ses pièces (4). Nos conjectures sur les rapports de Socrate et de son prétendu maître de musique seraient bien éclaircies si la comédie de cette époque nous était mieux connue ; mais ménageons l'expression de ces

(1) Voir plus haut, ch. II, § 3.

(2) Aristophane, *Chevaliers* 534. — Cratinus, frgt 317, Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, I, p. 105. — Eupolis, fgt 68, Kock, I, p. 275.

(3) Kock, I, p. 671.

(4) Kock, I, p. 371.

regrets, nous aurons encore l'occasion de les formuler (1).

PRODICUS

Socrate déclare à plus d'une reprise avoir été à l'école de Prodicus. Nous savons que c'est pour Platon une façon de laisser reconnaître les idées de ce philosophe. Les contradictions qui éclatent dans les dialogues à ce propos suffisent d'ailleurs pour forcer à n'y voir que des fantaisies.

Socrate se dit l'élève de Prodicus dans le *Protagoras* (2) et dans le *Ménon* (3). Dans le *Cratyle*, au contraire, il feint d'ignorer le meilleur de l'enseignement du sophiste (4), ce qui ne l'empêche pas de déclarer dans le *Charmide* qu'il a entendu Prodicus faire mille et mille distinctions entre les mots. (163 D, trad. p. 265.)

Dans tous ces passages, les allusions à Prodicus sont des railleries bien marquées ; mais il arrive que Prodicus soit beaucoup mieux traité. Socrate raconte à Théétète (5) qu'il a confié à Prodicus plusieurs jeunes gens qu'il ne jugeait pas aptes à profiter de son propre enseignement. Un passage du *Phèdre* (6) laisse encore percer quelque ironie tempérée, mais

---

(1) Aux noms d'Aspasie, de Diotime et de Connos on pourrait encore adjoindre celui d'*Ischomachos*. C'est à lui que Socrate doit une bonne part de son savoir en matière d'économie domestique. Socrate nous rapporte ses entretiens dans les *Economiques* de Xénophon, cc. VI sqq.

(2) *Pour moi, je puis dire que j'en ai quelque teinture* (de la science dont il est question) *comme disciple de Prodicus*. (341 A, trad. p. 66.)

(3) *Il paraît bien Ménon... que nous avons été mal formés, toi par Gorgias, moi par Prodicus...* (96 E, trad. p. 389.)

(4) ... *Ah si j'avais entendu chez Prodicus la démonstration à cinquante drachmes, qui ne laisse rien à apprendre sur cette question, comme il le dit lui-même, nul embarras, tu connaîtrais tout de suite la vérité sur la propriété des noms; mais je ne l'ai pas entendue, je n'ai entendu que celle à une drachme*. (384 B, trad. p. 193.)

(5) *Théétète*, 151 B, trad. p. 32.

(6) Il s'agit du style long et du style bref (κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι) : *Un jour que j'en parlais à Prodicus, il se mit à rire, et m'assura qu'il était*

à la fin de l'*Euthydème* [1] Prodicus est enfin reconnu comme une autorité dans l'importante question des rapports de la vie pratique et de l'activité spéculative.

En résumé, nous ne pouvons savoir au juste si le Socrate historique a jamais été à l'école de Prodicus, mais ce dont nous sommes sûr, c'est que Platon y fut longtemps.

PARMENIDE

Le dialogue qui porte le nom du fondateur de l'Eléatisme est un de ceux que l'on s'accorde à placer parmi les plus récents. Ritter [2] en fait le dernier dialogue de la deuxième période, lui assignant ainsi le vingtième rang dans une série de vingt-six écrits. On y raconte que Parménide, déjà fort avancé en âge, vint à Athènes en compagnie de Zénon, et que Socrate, alors tout jeune, le fréquenta et profita de ses entretiens. La première partie du dialogue nous montre Parménide, pourvu de l'autorité qui convient à cette grande figure, démontrant à Socrate l'insuffisance d'une théorie des idées dont celui-ci se serait contenté jusque-là.

Peu d'auteurs s'avisent de voir autre chose qu'une fiction dans ces relations de Socrate et du maître d'Elée, nous n'en parlons que pour mémoire; pour faire remarquer aussi que la critique accorde pleinement que Socrate n'a plus dans les derniers dialogues qu'un rôle de convention, et que Platon a pris à son égard la plus complète liberté. Toute notre thèse, dès lors, peut se ramener à prétendre que cette liberté entière que l'on reconnaît à propos des derniers dialogues, existe déjà pour les premiers, que l'on est partout également dans la

---

seul en possession de la bonne méthode, et qu'il fallait éviter également la concision et les développements oiseux, restant toujours dans une limite convenable. — Phèdre. *C'est bien parler, Prodicus.* (267 B, trad. p. 377.)

[1] Socrate. *J'entends bien maintenant, c'est un de ceux que Prodicus plaçait entre la politique et la philosophie*, etc. (305 C, trad p. 389.)

[2] Platon, I, pp. 236-237.

fiction, et qu'il y a ainsi dans les procédés de Platon beaucoup plus d'unité qu'on ne pensait.

Une autre remarque mérite quelque attention. Il n'est guère question de Parménide, dans les écrits de Platon, qu'à partir d'un moment assez tardif. Son nom paraît pour la première fois dans le *Banquet*, où Phèdre, dans son discours, cite un vers de lui sur la naissance de l'Amour. (195 C, trad. p. 351.) Parménide figure là entre Hésiode et Acusilas, et l'énumération de ces trois autorités en matière mythologique pourrait avoir été empruntée telle quelle à l'auteur dont le discours de Phèdre est une imitation.

De la doctrine de Parménide il n'est question que dans trois dialogues très voisins l'un de l'autre aussi bien pour l'inspiration que pour l'époque de leur composition, et qui délimitent nettement à eux trois une période de la carrière philosophique du maître : le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Parménide*. Il se pourrait donc que Platon ne se fût inspiré qu'à partir d'un certain moment, tardif d'ailleurs, d'une source se rattachant directement à l'Eléatisme.

ANAXAGORE

Nous lisons dans Diogène Laërce :

Socrate fut disciple d'Anaxagore, suivant quelques-uns, et aussi de Damon [1], *au dire d'Alexandre, dans la « Succession des philosophes ». Après la condamnation d'Anaxagore, il s'attacha à Archelaüs, le physicien; il aurait même été son mignon, s'il faut en croire Aristoxène.* (II, 19, trad. Zévort, p. 72.)

---

[1] Damon est représenté dans le *Lachès* comme un disciple de Prodicus. C'est lui qui aurait enseigné à Nicias les théories de Prodicus sur la nature du courage (*Lachès*, 197 D, trad. p. 343). Isocrate donne Damon pour le maître de Périclès et le présente comme l'Athénien réputé le plus intelligent de son temps (XV, 235). Ne serait-ce pas cette indication qui lui aurait valu d'être proposé par certains biographes comme le maître de Socrate?

Que Socrate ait jamais été le disciple d'Anaxagore, c'est ce que personne ne consent à croire. Une telle affirmation n'a pu naître que du besoin puéril des anciens érudits de dresser des généalogies de sages, faisant des plus jeunes les élèves des plus vieux. La cause du peu de faveur de l'assertion de Diogène, c'est que les dialogues la contredisent. Nous la croyons aussi sans fondement, mais ce n'est pas pour cette raison; ce qui nous paraît résulter des dialogues, c'est que les rapports qu'ils marquent entre Socrate et Anaxagore sont toujours ceux dont Platon a besoin au moment où il écrit.

Dans l'*Apologie*, Socrate se défend de faire des conjectures absurdes sur le soleil et sur la lune, comme en faisait Anaxagore :

Mais tu crois donc accuser Anaxagore, mon cher Melitus! Tu méprises assez les juges, tu les crois assez ignorants pour t'imaginer qu'ils ne savent pas que les livres d'Anaxagore de Clazomène sont pleins d'assertions de cette sorte! Du reste, comment les jeunes gens apprendraient-ils de moi des choses qu'ils peuvent, tous les jours, aller entendre à l'orchestre, pour une drachme au plus; belle occasion pour eux de se moquer de Socrate, s'il s'attribuait ainsi des doctrines qui ne sont pas de lui, et d'ailleurs si étranges et si absurdes! (26 D, trad. p. 70.)

Il n'est pas moins méprisant dans le *Phédon*. Etant jeune, raconte-t-il, il avait la passion des recherches de physique; mais après s'y être adonné avec ardeur, bien loin de voir plus clair dans les choses de la nature, il s'aperçut qu'il n'avait obtenu d'autre résultat que de brouiller les connaissances que le sens commun lui avait procurées. (96 A, trad. p. 48.) Quelqu'un lui ayant parlé des ouvrages d'Anaxagore, il les lut avec empressement. Il espérait y trouver une explication satisfaisante de la nature des choses, grâce à la notion de l'Intelligence ordonnant tout en vue du bien. Mais il eut le désappointement de ne rien trouver chez Anaxagore de ce finalisme

que son idée de l'Intelligence semblait impliquer : Le penseur de Clazomène persistait, comme les vieux physiciens, à tout expliquer par l'air, l'éther, l'eau, etc., et Socrate s'en moque avec verve. (97 D, trad. p. 86.)

Tout autre, on se le rappelle, est le langage de Socrate dans le *Phèdre.* Si Périclès a été le plus grand des orateurs, c'est parce qu'il a cultivé son esprit par la pratique des sciences, et c'est Anaxagore qui l'a guidé dans cette voie.

C'est que tous les grands arts s'inspirent de ces spéculations oiseuses et indiscrètes qui prétendent pénétrer les secrets de la nature; on ne saurait sans elles avoir l'esprit élevé, ni se perfectionner dans aucune science que ce soit. Périclès développa par ces études transcendantes son talent naturel; il rencontra, je crois, Anaxagore qui s'y était donné tout entier, et se nourrit auprès de lui de ces spéculations; Anaxagore lui apprit la distinction des êtres doués de raison et des êtres privés d'intelligence, sur laquelle il ne tarissait point, et Périclès en tira pour l'art oratoire tout ce qui pouvait être utile. (270 A, trad. p. 383.)

Ce que le rapprochement de ces passages contradictoires semble montrer d'abord, c'est qu'Anaxagore n'est guère pour Platon que le représentant attitré de la physique, et qu'au surplus il est bien possible qu'il n'en sache pas long sur le détail de ses théories [1]. Les rapports de Socrate et d'Anaxagore s'expliquent par là : Lorsque Platon s'inspire d'une source qui

[1] Outre les passages de l'*Apologie*, du *Phèdre* et du *Phédon* que nous avons passés en revue, il n'est plus question d'Anaxagore que dans le *Cratyle*, 400 A, 409 A, 413 C. Deux de ces passages font encore allusion à la théorie de l'Intelligence; seul 409 A rapporte qu'Anaxagore pensait que la lune reçoit sa lumière du soleil. A cette exception près, Platon ne parle donc d'Anaxagore qu'à propos de sa physique en général et de sa théorie de l'Intelligence. — On remarquera que ce qui est dit de l'Intelligence dans le *Phèdre* ne concorde guère avec la théorie du Νοῦς que nous connaissons par les fragments d'Anaxagore et que le *Phédon* tourne en dérision.

ne voit dans la physique qu'un jeu méprisable, et qui fait consister toute la sagesse dans la morale, Socrate écarte Anaxagore et le raille ; mais Platon vient-il à s'aider d'un auteur qui conçoit l'unité et la solidarité de toutes les sciences, Anaxagore est réhabilité aussitôt. Bien parler d'Anaxagore révèle, chez Platon, l'influence d'Hippias.

ARCHELAUS

Le passage de Diogène Laërce que nous avons cité mentionne, comme les maîtres de Socrate, après Anaxagore, Archelaüs. (Diog. II, 19.) Diogène a consacré à ce dernier une notice dont voici le début :

Archelaüs, d'Athènes ou de Milet, fils d'Apollodore ou, selon d'autres, de Myson, fut disciple d'Anaxagore et maître de Socrate. Le premier il apporta de l'Ionie à Athènes la philosophie physique, ce qui lui valut le surnom de Physicien. Une autre raison de ce surnom, c'est que cette branche de la philosophie finit avec lui, Socrate ayant fondé la morale. Archelaüs paraît cependant avoir abordé aussi la morale ; car il a traité des lois, des biens et du juste. Socrate fut en cela son disciple ; mais ayant étendu cette science, il passa pour en être l'inventeur. (II, 16, trad. I, p. 70.)

Les dialogues ne disent mot d'Archelaüs ; c'est cependant son nom que nous choisirions, comme on le fait généralement, si nous étions contraint, à tout hasard, de citer le maître de Socrate. Archelaüs est Athénien comme Socrate, et physicien comme Socrate l'est dans les *Nuées* d'Aristophane. Et les *Nuées* ne deviennent-elles pas la source par excellence pour l'étude du Socrate historique, si les dialogues ont été composés comme nous le pensons ? Les dialogues sont des fantaisies rétrospectives ; les *Nuées* sont une « charge » d'après nature.

CHAPITRE II

Socrate et ses Disciples

Nous nous permettrons d'être beaucoup moins complet que ne l'était sans doute cet Idoménée dont Diogène Laërce cite une *Histoire des disciples de Socrate* (II, 20). Nous choisirons deux ou trois noms parmi les plus en vue et parmi ceux, trop rares, qui donnent quelque prise à l'investigation critique.

ALCIBIADE

Le plus fameux des jeunes gens qui font escorte à Socrate est Alcibiade. Platon présente ensemble le maître et le disciple dans le *Protagoras* et dans le *Banquet*. Le premier de ces dialogues nous montre Alcibiade mettant une grande vivacité à prendre parti pour son maître, dans le tournoi oratoire qui se termine à la confusion du vieux sophiste. Ce n'est guère que là qu'Alcibiade fait exactement figure de disciple convaincu. Dans le Gorgias, Socrate déclare qu'il aime deux choses, Alcibiade et la philosophie. (481 D, trad. p. 223.) Plus loin nous le voyons en quelque sorte décharger à l'avance Alcibiade de la responsabilité des désastres dont l'histoire l'accablera. Platon insinue que les malheurs dont Alcibiade fut l'occasion sont moins une conséquence des fautes de celui-ci que l'effet naturel de ce qu'avaient institué bien avant lui Thémistocle, Cimon et Périclès. (519 A, trad. p. 310.)

Mais ce ne sont là que des allusions incidentes, le *Banquet*

au contraire se termine par une scène connue de tout le monde où l'on voit Alcibiade faire irruption sur le tard, et improviser avec une verve avinée un éloge de Socrate d'autant plus saisissant qu'il est présenté sur le ton du dépit amoureux. (215 A, trad. p. 411.)

Malgré cet incomparable morceau, Platon paraît être celui des écrivains socratiques qui a fait le moins usage de la figure d'Alcibiade. Antisthène et Eschine l'ont exploitée plus à fond ; il nous reste quelques courts fragments de deux dialogues intitulés *Alcibiade*, dont l'un a pour auteur Eschine et l'autre Antisthène. L'Alcibiade d'Eschine est la source principale du *Premier Alcibiade*, qui nous est parvenu comme platonicien, ainsi que d'un passage de Xénophon (*Mémor*. l. IV, c. 2), où l'interlocuteur de Socrate n'est plus Alcibiade, mais Euthydème [1].

Dans ce groupe d'écrits, un thème commun est développé : Socrate montre au jeune présomptueux le mal-fondé de ses prétentions et de ses ambitions, en le convainquant d'ignorance et de médiocrité morale.

Selon Dittmar l'*Alcibiade* d'Eschine aurait été une réponse directe au pamphlet de Polycrate, dont on place la date présumée vers 393. Eschine se serait efforcé de montrer que, si Socrate a eu avec Alcibiade des relations d'amitié, ce n'est pas à son influence qu'il faut attribuer la dépravation d'Alcibiade, mais seulement à son naturel vicieux. Un seul moyen avait été donné à Alcibiade de devenir un parfait honnête homme, c'était d'entendre Socrate plus souvent et de profiter de ses exemples pendant un temps plus prolongé.

De son côté Gomperz (trad. II, p. 411) est d'avis que nous devons au pamphlet de Polycrate le discours d'Alcibiade dans le *Banquet* de Platon. On le voit, c'est particulièrement lorsque les socratiques parlent d'Alcibiade que la critique pense

(1) Dittmar, pp. 97 sqq.

à Polycrate. La raison s'en trouve dans un passage d'Isocrate, celui-là même qui nous donne ce que nous savons de plus précis sur le contenu du bienheureux libelle. Isocrate accuse Polycrate d'une double maladresse. Il s'est proposé dans un de ses discours de faire l'éloge de Busiris, personnage d'une cruauté légendaire. Or, selon Isocrate :

...Alors que ceux qui entreprirent de l'accabler se contentèrent de lui adresser le reproche d'immoler les étrangers arrivant chez lui, toi (Polycrate) tu l'as accusé en outre de manger les hommes. (XI, 5, *Busiris.*)

Isocrate poursuit :

Puis, s'étant mis en tête de condamner Socrate ,tu lui as, tout comme si tu voulais faire son éloge, donné pour disciple Alcibiade que personne, après tout, n'a su avoir été formé par lui, et que tout le monde, d'ailleurs, reconnaîtrait pour bien supérieur aux autres hommes. Ainsi donc, s'il était possible à ces morts de méditer sur ce que tu dis, l'un (Socrate) te témoignerait pour ton accusation plus de reconnaissance qu'il n'en marquerait à aucun de ceux qui ont accoutumé de le louer; l'autre, quand même il serait le plus doux des hommes, s'irriterait de tes discours au point qu'il ne trouverait aucune vengeance assez terrible. (XI, 5.)

Nous savons quel usage la critique traditionnelle fait de ce badinage de rhéteur. C'est là-dessus qu'elle fonde son explication des dialogues apologétiques. Ces écrits répondent à Polycrate, le maladroit qui a évoqué les relations de Socrate et d'Alcibiade. Cependant, en même temps qu'il est si utile à nos auteurs, ce passage ne laisse pas de les embarrasser quelque peu : Comment Isocrate a-t-il pu supposer que Polycrate eût la liberté de passer sous silence un fait aussi notoire que l'amitié de Socrate et d'Alcibiade [1] ? Comment surtout peut-il dire qu'on aurait ignoré leurs relations, autant dire la

---

[1] Cf. Gomperz, trad. II, p. 116, note.

cause principale de la condamnation de Socrate, si l'accusateur maladroit ne les avait pas mises au jour ?

On ne voit pas que, pour Isocrate comme pour tous les lecteurs de son temps, Polycrate écrivant contre Socrate est dans la légende et la fantaisie, exactement comme lorsqu'il écrit en faveur de Busiris. Pour Isocrate la liberté de l'écrivain est la même dans les deux cas, il peut inventer ou passer sous silence ce qui lui convient pour l'un comme pour l'autre de ses héros, puisqu'aussi bien l'un des sujets choisis est à peu près aussi fabuleux que l'autre. La seule condition qu'imposent au rhéteur les lecteurs avertis, c'est de rendre plausibles les thèses paradoxales qu'il a choisies et persuasifs ses arguments.

Lors donc qu'Isocrate nous dit qu'on ne savait pas qu'Alcibiade avait été l'élève de Socrate, nous n'avons qu'à le prendre au mot, et à reconnaître que le rapprochement de ces deux personnages est une invention de la littérature. Isocrate se garde bien de dire « ce n'est pas vrai », car lui aussi il entre dans la convention, il observe les règles du jeu de la rhétorique et traite comme de l'histoire les fictions qu'elle introduit ; il dit seulement qu'on ignorait que Socrate fût pour quelque chose dans la formation d'Alcibiade, et qu'il est d'un détracteur malavisé de relever un fait si honorable.

Prenons, disons-nous, Isocrate au mot, mais faut-il aller jusqu'à le prendre à la lettre, c'est-à-dire jusqu'à admettre que le premier qui a fait d'Alcibiade un disciple de Socrate soit le malintentionné Polycrate plutôt que l'un ou l'autre socratique favorable ? c'est ce qui n'est nullement nécessaire. Isocrate n'avait pas besoin de tenir compte de ce qu'avait pu inventer déjà un Eschine ou un Platon ; sa pensée est évidemment celle-ci : en dehors de la littérature, personne n'a jamais entendu parler des rapports d'Alcibiade et de Socrate, et chacun sait bien qu'en fait ils n'eurent rien de commun. Si Polycrate était le premier auteur de la fiction, il faudrait que son pamphlet fût antérieur au *Protagoras* de Platon, ce qui est

assez invraisemblable. L'écrit de Polycrate me paraît, quant à moi, postérieur à plus d'un dialogue nettement apologétique. Si le panégyriste de l'ogre Busiris a trouvé piquant d'attaquer Socrate, c'est sans doute à cause de la popularité que commençaient à lui valoir les écrits des Platon et des Eschine [1]. Il jouait cette difficulté de s'en prendre à une popularité fictive par un réquisitoire fictif. Quant à l'idée commune aux auteurs de dialogues d'exalter de plus en plus leur héros, nous aurons peu de peine à l'expliquer autrement que comme une réponse aux attaques de Polycrate.

Au reste, à celui qui s'est avisé de douter que Socrate ait jamais eu Alcibiade comme élève et comme amant, l'invraisemblance du fait saute aux yeux. Alcibiade est né peu avant 450; en 427 il est marié. Isocrate et Platon nous apprennent qu'il s'est rendu célèbre par son courage militaire dès 432, à la guerre de Potidée [2]. L'année 420 le vit stratège, au pinacle du pouvoir et de la popularité. Or les *Nuées* d'Aristophane ont été jouées trois ans avant cette dernière date, en mars 423. Nous n'insisterons point sur le fait que pas un mot de la comédie ne fait allusion aux relations de Socrate et d'Alcibiade, cette omission en elle-même est peu probante, mais quelle apparence y a-t-il que le Socrate tel qu'Aristophane le représente et le bafoue fût le personnage connu des spectateurs pour l'ancien ami des Alcibiade et des Critias, pour l'interlocuteur familier des Lachès et des Nicias ? Qu'il y a loin du Socrate des *Nuées* au Socrate du *Banquet*, de l'ami d'Alcibiade à celui de Chéréphon ! Entre ces deux figures littéraires il y a une différence de qualité; quelque charge qu'y ait mise l'auteur comique, il n'aurait pu aboutir au Socrate des *Nuées* en partant du Socrate du *Banquet*.

Considérons quelques traits de l'éloge de Socrate que Platon

(1) Voir plus haut, p. 229, note 2.
(2) Isocrate, XVI, 29; Platon, *Banquet*, 219 E.

a mis dans la bouche d'Alcibiade ; ils nous montreront comment les socratiques s'y sont pris pour enrichir la légende de leur héros.

Ensuite, nous nous trouvâmes ensemble à l'expédition de Potidée, et nous y fûmes camarades de chambrée. (219 E, trad. p. 419.) ...*Voulez-vous savoir comment il se comporte dans les combats ? c'est encore une justice qu'il faut lui rendre. Dans cette affaire dont les généraux m'attribuèrent tout l'honneur, ce fut lui qui me sauva la vie. Me voyant blessé, il ne voulut jamais m'abandonner et me préserva, moi et mes armes, de tomber entre les mains des ennemis. Alors, Socrate, j'insistai vivement auprès des généraux pour te faire adjuger le prix de la valeur, et c'est encore un fait que tu ne pourras me contester ni traiter de mensonge ; mais les généraux, par égard pour mon rang, voulant me donner le prix, tu te montras toi-même plus empressé qu'eux à me le faire décerner à ton préjudice.* (220 D, trad. p. 420.)

Or, cet épisode nous est connu par une autre voie, c'est Isocrate encore qui nous le rapporte :

Tout d'abord, lorsque Phormion mena en Thrace mille guerriers athéniens choisis parmi l'élite (ἐπιλεξάμενος τοὺς ἀρίστους) *il (Alcibiade) fit campagne avec eux et se montra si ferme dans les dangers qu'il reçut du général une couronne et une armure complète d'hoplite.* (XVI, 29. *Sur l'Attelage.*)

On aperçoit l'artifice de Platon. Non pas qu'il s'inspire nécessairement d'Isocrate, mais celui-ci rapporte plus simplement un épisode connu et avéré : Alcibiade a pris part à l'expédition de Potidée et il y a mérité une distinction solennelle. Que fait Platon ? il s'empare de l'épisode et y introduit son héros, Socrate sauve la vie à Alcibiade. Mais il fallait expliquer pourquoi ce ne fut pas Socrate qui reçut la récompense : c'est parce que Socrate n'a pas voulu. Tout tourne ainsi à son avantage, il s'est montré aussi modeste que courageux. Ce sont là, en somme, les procédés du roman historique : le per-

sonnage adventice participe aux grandes affaires que la chronique rapporte, mais de telle façon qu'il ne soit pas trop étrange que l'histoire officielle ne le mentionne pas [1].

Alcibiade met à l'actif de Socrate un second trait de courage :

La conduite de Socrate, mes amis, mérite encore d'être observée dans la retraite de notre armée après la déroute de Délium. Je m'y trouvais à cheval, et lui à pied pesamment armé. Nos gens commençant à fuir de toutes parts, Socrate se retirait avec Lachès. Je les rencontre et leur crie d'avoir bon courage, que je ne les abandonnerai point. C'est là que j'ai connu Socrate beaucoup mieux encore qu'à Potidée; car, me trouvant à cheval, j'avais moins à m'occuper de ma sûreté personnelle. Je remarquai d'abord combien il surpassait Lachès en présence d'esprit : je trouvai ensuite que, là comme à Athènes, il marchait fièrement et avec un regard dédaigneux, pour parler comme toi, Aristophane. Il considérait tranquillement tantôt les nôtres, tantôt l'ennemi, faisant voir au loin, par sa contenance, qu'on ne l'aborderait pas impunément. Aussi se retira-t-il sain et sauf, lui et son compagnon; car, à la guerre, on n'attaque pas ordinairement celui qui montre de telles dispositions, on poursuit plutôt ceux qui fuient à toutes jambes. (220 E, trad. p. 421.)

Ici Alcibiade n'est donc que spectateur, Socrate est avec Lachès un des plus illustres généraux de la guerre du Péloponèse, et fait meilleure figure que lui. Lachès avait acquis, en de plus favorables circonstances [2], une réputation de

(1) Isocrate ne parle pas de Socrate à propos de ce trait de la vie d'Alcibiade. C'est donc par erreur qu'on lit dans la *Prosopographia Attica* de Kirchner, à l'article *Alcibiade : Una cum Socrate stipendia facit Phormione duce a. 432, Isocr. XVI, 29*, et à l'article *Socrate : Stipendia meretur Phormione duce a. 432-1, Isocr. XVI, 29.*

(2) Ce n'est pas Lachès, mais Hippocratès, qui commandait à Délium (cf. Thucydide, l. IV, c. 94 sqq. Il n'est pas question de Lachès à propos

bravoure, et l'on sait que Platon a donné son nom au dialogue où il traite du courage. Comme ici il ne s'agit que d'exalter Socrate, Platon aurait pu dire que Socrate fut, pour le courage, un autre Lachès, mais il a trouvé mieux, et tant pis pour le général.

Dans le dialogue qui porte son nom, Lachès dit lui-même de Socrate :

... *Je l'ai vu dans des occasions où il a soutenu non seulement la réputation de son père, mais aussi celle de la patrie.. A la défaite de Délium, il se retira avec moi : et je puis t'assurer que si tous les autres avaient fait leur devoir comme lui, notre ville se serait bien soutenue et n'aurait pas reçu ce triste échec.*

— *Socrate,* ajoute un des interlocuteurs, *voilà une belle louange que tu reçois et de qui ? de gens très dignes d'être crus en toutes choses, et particulièrement sur ce point.* (181 B, trad. p. 306.)

On remarquera qu'ici l'épisode se soutient fort bien sans Alcibiade. Ce singulier cavalier qui s'amuse à observer la retraite des fantassins n'est présent à cette affaire que pour « documenter » un jour le panégyriste du *Banquet*.

N'insistons pas davantage sur les exploits guerriers de notre héros. Il y a bien longtemps que la carrière militaire de Socrate, telle que la rapporte Platon, gêne les historiens les mieux intentionnés. Comment Socrate a-t-il pu être le compagnon, c'est-à-dire l'égal d'Alcibiade, un de ces mille guerriers choisis parmi les meilleurs, ce qui veut peut-être dire les plus importants par le rang social ? Lui, si pauvre, pouvait-il être hoplite ? Ou s'il le fut, il n'était donc pas si pauvre ? On

---

de cette bataille). Platon est le seul à parler de sa présence à Délium. Les données militaires de Platon paraissent marquées au coin de la plus libre fantaisie.

jugera peut-être que les hypothèses défendues ici permettent d'échapper à de telles alternatives.

Quant à Alcibiade, il m'est difficile de ne pas penser que c'est dans Thucydide avant tout que les socratiques ont recueilli les traits essentiels de cette figure. Ne trouve-t-on pas tous ces traits en raccourci dans ces lignes, n'y voit-on pas l'Alcibiade d'Eschine tel que le reproduit pour nous le *Premier Alcibiade ?*

Mais le plus ardent promoteur de l'entreprise (l'expédition de Sicile) fut Alcibiade, fils de Clinias. Il y était porté par antagonisme contre Nicias, son adversaire politique, et aussi parce qu'il venait d'être désigné d'une manière offensante. D'ailleurs il ambitionnait un commandement qui devait amener la conquête de la Sicile et de Carthage, en lui procurant à lui-même des richesses et de la gloire. Jouissant de la considération publique, il portait ses vues fort au-dessus de sa condition, et dévorait son patrimoine en chevaux et en autres prodigalités. (L. VI, c. 15, trad. Bétant, p. 325.)

SIMMIAS ET CEBES (1)

Il n'est rien de plus délicat et de plus harmonieux dans tout Platon que ce couple de jeunes Thébains qui ne cachent point à Socrate, le jour même de sa mort, leurs doutes sur l'immortalité de l'âme. Leur pensée est hardie et sincère, leurs objections sont intelligentes et leur bonne grâce sans arrière-pensée ne se dément jamais. La tradition qui a voulu voir dans le plus populaire des dialogues le tableau par excellence du maître entouré de ses seuls disciples, a classé de force parmi ceux-ci Simmias et Cébès. Disciples *in extremis* en ce cas, puisque leur adhésion à la doctrine socratique sur des points aussi

(1) Ce qui suit, indication plutôt que démonstration, devrait n'être qu'un corollaire d'une étude approfondie du *Phédon*, rapproché notamment du *Grand Hippias*, de la *République*, du *Gorgias*, du *Banquet* et du *Cratyle*.

fondamentaux que la valeur des sciences, la théorie des idées et l'indestructibilité de l'âme, ne précède la mort du maître que de quelques instants.

En fait, c'est seulement comme auditeurs et amis de Philolaos, le fameux pythagoricien établi à Thèbes, que le *Phédon* prétend nous présenter les deux jeunes gens.

Comment accordes-tu donc, Socrate, qu'il n'est pas permis de se tuer soi-même, et que cependant le philosophe doit vouloir suivre quiconque meurt?

— Eh quoi! Cébès, reprit Socrate, ni toi, ni Simmias, n'avez-vous jamais entendu parler là-dessus votre ami Philolaüs?

— Il ne s'en est jamais expliqué bien clairement, Socrate, répondit Cébès. (61 D, trad. p. 17.)

Ce n'est pas sans intention que les relations des deux Thébains avec le maître pythagoricien nous sont ainsi révélées. En effet, tout porte à faire admettre que les thèses sur l'âme opposées par Simmias et Cébès aux opinions de Socrate proviennent pour une bonne part des théories de Philolaos. Sans prétendre démontrer ceci par le détail, remarquons seulement que Simmias insistera sur l'idée que l'âme est l'harmonie des parties du corps, idée pythagoricienne s'il en fut [1].

Quoi qu'il en soit, les deux contradicteurs de Socrate ne sont point des philosophes, mais de simples amateurs des choses de l'esprit, amis sans prétentions des hommes de pensée et de talent tels que Philolaos, Socrate et Evenus de Paros. Le *Criton* nous les montre riches et prêts à subvenir, l'un comme l'autre, à tous les frais de l'évasion de Socrate (45 B).

Ce n'est pas sans étonnement, toutefois, qu'on voit ailleurs Simmias apparaître sous un aspect nouveau: Socrate se prend à dire à Phèdre, dans le dialogue de ce nom:

Tu as, mon cher, une merveilleuse passion pour les discours et on ne peut assez t'admirer; je pense que de tous les hommes

---

[1] Cf. Zeller-Boutroux, t. I, pp. 344-345 et notes.

de ta génération, il n'en est pas qui ait produit plus de discours que toi, soit pour les avoir toi-même prononcés, soit pour avoir obligé les autres à les composer bon gré, mal gré.

J'en excepte toutefois Simmias le Thébain; mais aucun autre ne pourrait t'être comparé. (242 B, trad. p. 322.)

Le *Phèdre* est, on le sait, le dialogue de la rhétorique; du moins y est-il beaucoup question des rhéteurs. On y trouve énumérés, sous divers prétextes, tous les grands théoriciens de de l'art de bien dire. Parmi ceux-ci une place est faite *à l'habile Evenus de Paros qui a inventé l'insinuation et les louanges détournées. On dit même qu'il a mis en vers mnémoniques la théorie des attaques indirectes; enfin, c'est un savant homme.*

En dehors de ce passage, Evenus, dans tout Platon, ne reparaît que deux fois, dans l'*Apologie* (20 B), Socrate le donnant pour un professeur de sagesse dont Callias s'est entiché, et dans le *Phédon* où Socrate, Simmias et Cébès s'entretiennent de lui comme d'un ami commun.

Par Jupiter, repartit Cébès en l'interrompant, cela me fait souvenir à propos que quelques-uns, et en dernier lieu encore Evenus, m'ont demandé, au sujet des fables d'Esope que tu as mises en vers et de ton hymne à Apollon, ce qui t'a porté à faire des vers, dès que tu as été en prison, toi qui n'en avais jamais fait de ta vie. Si tu as quelque souci que je réponde à Evenus, quand il me fera la même demande, et je suis assuré qu'il me la fera, que veux-tu que je lui dise? (60 C, trad. p. 15.)

Après avoir expliqué à Cébès la raison de ce passe-temps poétique, Socrate ajoute :

Voilà, mon cher Cébès, ce que tu as à répondre à Evenus; dis-lui aussi de se bien porter, et s'il est sage, de me suivre; car apparemment c'est aujourd'hui que je m'en vais, puisque les Athéniens l'ordonnent.

— Quel conseil, Socrate, tu donnes là à Evenus, reprit Simmias? Je l'ai vu très souvent; et sur ce que je sais de lui, je

suis presque assuré qu'il ne te suivra pas volontiers.

— *Quoi! repartit Socrate, Evenus n'est-il pas philosophe?*

— *Je crois qu'il l'est, répondit Simmias.* (61 B, trad. p. 17.)

On vient de voir que dans le *Phèdre* Evenus est représenté comme ayant lui-même mis de la prose en vers; évidemment c'est pour cela que Platon nous le montre curieux de savoir pourquoi Socrate se livre au même exercice. Que résulte-t-il de tout cela? rien qu'une simple impression, le sentiment que les noms d'Evenus, rhéteur et versificateur, et de Simmias, amateur passionné de morceaux d'éloquence, ne sont cités tous deux dans le *Phèdre* que pour avoir été trouvés réunis dans quelque histoire de la rhétorique dont Platon s'est inspiré pour ses énumérations d'auteurs. Il en résulte aussi qu'en tout état de cause, si notre Simmias a vécu, ce fut bien plus probablement selon le *Phèdre* que selon le *Phédon*, en amateur de discours plutôt qu'en amateur de questions philosophiques. Rien, dans le *Phèdre*, n'obligeait Platon à inventer de toutes pièces le goût de Simmias pour l'éloquence; en vue du *Phédon*, au contraire, il avait besoin que les interlocuteurs de Socrate fussent tout ce que nous les voyons être: il fallait des adversaires de l'immortalité de l'âme; or, le pythagorisme, ne fût-ce qu'en faisant de l'âme l'harmonie du corps, la jugeait périssable par cela même (1). Philolaos, le grand révélateur de la doctrine pythagoricienne, vécut à Thèbes; des Thébains convenaient donc pour représenter ses idées. Simmias, le Thébain, que Platon connaissait d'avance, avait toutes les conditions requises, moyennant quelque changement dans ses goûts: Platon veut bien d'ailleurs lui conserver l'amitié d'Evenus de Paros, tout en le liant avec Philolaos.

(1) De bonnes raisons portent à penser que le discours de la prêtresse Diotime, dans le *Banquet*, est d'inspiration pythagoricienne. Or dans tout ce morceau l'idée d'immortalité n'est prise que dans un sens métaphorique: la seule immortalité consiste dans la succession des corps par voie de génération et dans la transmission des connaissances par voie d'enseignement.

Quant à Cébès, saurons-nous jamais son histoire vraie et l'occasion première de sa fortune littéraire ? Dédoubler le défenseur d'une théorie est une des finesses du genre dialogué où l'auteur du *Gorgias* et du *Phédon* est passé maître. On pourra se borner à dire de Cébès : Il était de Thèbes, l'art de Platon fit le reste.

CHAPITRE III

Les Personnages des Dialogues et le Décor

Nous venons de voir que les auteurs de dialogues donnent à Socrate les maîtres et les disciples qui leur conviennent au moment où ils écrivent; mais il y a des relations de Socrate dont les dialogues font mention et qui nous sont attestées par des sources contemporaines. Rien de mieux établi, par exemple, que l'amitié de Socrate et de Chéréphon. Le milieu socratique tel que Platon nous le dépeint, repose donc, au moins partiellement, sur un fondement historique.

Il est vrai, mais cela ne fait que rappeler un autre aspect de la question socratique. Nous nous sommes demandé d'abord : le milieu socratique, les auteurs ne le font-ils pas tel qu'il leur convient qu'il soit ? Demandons-nous maintenant : dans la mesure où ce milieu est fondé en vérité, comment le connaissent-ils, où puisent-ils leurs renseignements sur la société athénienne du ve siècle ?

Voilà encore un problème dont la critique traditionnelle n'a pas comme nous connu l'embarras. Elle se représente volontiers un Platon qui n'a qu'à puiser dans ses souvenirs ou dans ceux de son illustre parenté pour suppléer aux lacunes dans la connaissance des hommes du grand siècle, que la fréquentation de Socrate peut lui avoir laissées. Elle voit Platon écrivant ses dialogues d'abondance, comme en se jouant, à la façon d'un grand seigneur dictant, sans notes, ses mémoires.

Ce sont là d'étranges illusions; il va nous apparaître au contraire que les socratiques ne doivent leur connaissance du passé qu'ils feignent de représenter, qu'à des recherches assez laborieuses : Pour la mise en scène, pour les épisodes, les personnages et les caractères, les auteurs de dialogues s'inspirent des écrits du temps et principalement de la littérature comique. Aristophane, Eupolis et consorts sont les sources fondamentales de Platon pour le côté dramatique de son œuvre, exactement comme Protagoras, Prodicus et Hippias le sont pour le côté philosophique [1].

Il va sans dire que Platon n'a pas plus de scrupules comme historien que comme philosophe, et qu'il va procéder à l'égard des données de la comédie avec la même liberté dont nous l'avons vu user à l'égard des sophistes et de leurs écrits. De même que là il découpe, combine, intervertit les théories et les idées, ici sa fantaisie prend et laisse, adapte ou modifie. Tantôt les comparses sont repris tels que les comiques les lui donnent, tantôt ils sont retouchés dans le sens convenable. Les amis proprement dits de Socrate profitent de l'exaltation de celui-ci, et deviennent plus sympathiques : Chéréphon et Callias sont nettement *améliorés*. Pour les sophistes au contraire, qui servent de repoussoir au héros, tout le grotesque et le ridicule dont la scène a pu les charger est soigneusement conservé.

Telles seront du moins les conclusions auxquelles nous conduira l'examen de quelques personnages des dialogues.

CHEREPHON

Dans les *Nuées* d'Aristophane il est question sans cesse des compagnons ou disciples de Socrate, en même temps

[1] Nous ne parlons ici que des dialogues que nous avons étudiés dans la première partie de cet ouvrage. Nous n'avons pas prétendu avancer que Platon n'ait pas utilisé les écrits d'autres penseurs. De même, à côté des auteurs comiques, il demeure possible que Platon ait puisé dans les historiens, les orateurs, etc.

que du réduit singulier où ils se complaisent, le « pensoir » (φροντιστήριον). Mais un seul de ces intimes de Socrate est nommé, c'est Chéréphon. Ce n'est pas un jeune disciple, c'est plutôt un compagnon, non plus jeune que le maître, son semblable, hirsute, malpropre et misérable comme lui, et partageant ses idées. Au reste, personnalité plus effacée, il joue le rôle de famulus ou de second. Ce qu'il a en propre, c'est sa maigreur et un air de moribond. Aristophane revient ailleurs sur ce portrait et ce n'est pas pour le rehausser; il traite le malheureux de chauve-souris, de fils de la nuit, de sycophante, de voleur. Les autres auteurs comiques font chorus : Eupolis lui donne l'épithète de πύξινος, couleur de buis; dans *les Flatteurs*, il en fait un parasite de Callias. Cratinus enfin l'appelle gueux et pauvre diable (1).

Platon n'en a pas tiré grand parti; il n'en a fait qu'un personnage secondaire du *Charmide* et du *Gorgias*. Dans ce dernier dialogue il est la doublure de Socrate comme Polus l'est de Gorgias. Le tournoi dialectique commence entre Chéréphon et Polus, mais bientôt l'un et l'autre s'effacent devant Gorgias et Socrate, dont la discussion est ainsi mise en valeur par ce court engagement préalable.

C'est aussi dans le préambule seulement que Chéréphon paraît dans le *Charmide*. Socrate, revenant de Potidée, rencontre un groupe de gens de sa connaissance.

Dès qu'ils m'aperçurent, dans leur surprise, ce fut à qui me saluerait de loin. Mais Chéréphon, fou comme à l'ordinaire (ἅτε καὶ μανικὸς ὤν) *s'élance du milieu de ses amis, court vers moi, et me prenant par la main : O Socrate, dit-il, comment t'es-tu tiré de ce combat?* (153 B, trad. p. 241.)

Là-dessus il le force à se joindre à l'assistance, et le dialogue s'engage.

(1) Cf. Kirchner, *Prosopographia Attica*, art. Chéréphon.

Il y a enfin un passage célèbre de l'*Apologie* qui est, si l'on peut dire, l'*acmé* de notre personnage :

Vous connaissez tous Chéréphon; c'était mon camarade d'enfance; il l'était aussi de la plupart d'entre vous; il fut banni avec vous et revint avec vous. Vous savez donc quel homme c'était que Chéréphon, et combien il était ardent dans tout ce qu'il entreprenait. Un jour, étant parti pour Delphes, il eut la hardiesse de demander à l'Oracle (et je vous prie encore une fois de ne pas vous émouvoir de ce que je vais dire) s'il y avait au monde un homme plus sage que moi; la Pythie répondit qu'il n'y en avait aucun. Chéréphon est mort, mais son frère, qui est ici, pourra vous le certifier. (20 E, trad. p. 58.)

Sur trois apparitions de Chéréphon dans les dialogues, toutes trois bien fugitives, il en est deux où il est fait allusion à son caractère. Dans ces traits rapides ne retrouve-t-on pas le Chéréphon hagard des comédies, adouci comme il convient, excentrique mais non repoussant ? Il est vrai que Platon nous donne des détails nouveaux : Chéréphon fut un démocrate qui connut l'exil et il est mort au moment du procès de Socrate. Mais, qu'on ne l'oublie pas, l'*Apologie* est un modèle achevé d'éloquence judiciaire où tous les détails sont destinés à porter. Ce que Socrate dit de Chéréphon n'est-il pas là uniquement pour donner à son témoignage toute sa valeur, pour disposer l'assemblée populaire à l'accueillir le mieux possible ?

Le Chéréphon de Platon pourrait donc être une copie retouchée du Chéréphon des comiques ; il pourrait l'être, mais en somme rien ne prouve qu'il le soit. Pour se prononcer là-dessus il faut juger par analogie et voir s'il n'en est pas de même, avec un plus haut degré de probabilité, pour d'autres personnages des dialogues.

AGATHON

Le poète tragique de ce nom figure déjà dans le *Protagoras*, mais c'est dans le *Banquet* qu'il apparaît au premier plan.

C'est chez lui qu'a lieu la fête, à l'occasion de la victoire que vient de lui valoir sa première tragédie. (173 A, trad. p. 342), La veille Agathon a procédé à un sacrifice en l'honneur de cette victoire. Platon nous le représente jeune et beau (*Protag.* 315 E, *Banquet,* 174 A, trad. p. 344), il le montre hospitalier, faisant le plus gracieux accueil aux survenants, invités ou non, d'ailleurs entouré de la sympathie de tous et très recherché (174 E, trad. p. 345 et passim). Son discours sur l'amour le révèle beau et fin diseur, et Socrate ne manque pas de louer son élégance oratoire tout en se moquant de sa manière « gorgienne ».

Je me trouve si incapable de rien dire d'aussi beau que, me sentant saisi de honte, j'aurais quitté la place si je l'avais pu; car l'éloquence d'Agathon m'a rappelé Gorgias, au point que, véritablement, il m'est arrivé ce que dit Homère : Je craignais qu'Agathon, en finissant, ne lançât en quelque sorte sur mon discours la tête de Gorgias, cet orateur terrible, et ne pétrifiât ma langue. (198 B, trad. p. 383.)

Rapprochons de ce portrait d'Agathon par Platon les traits du même personnage que nous trouvons dans Aristophane. Dans les *Thesmophories* nous voyons Agathon procéder solennellement à un sacrifice; à la vérité, cette fois, ce n'est pas à l'occasion d'une victoire, mais seulement d'un projet de tragédie, qu'il va se mettre à composer, et pour laquelle il veut se rendre les dieux favorables (34 sqq). On se moque du ton emphatique de son serviteur, qui d'ailleurs ne fait qu'imiter le langage de son maître (45 et 48). Agathon lui-même est qualifié de beau parleur (καλλιεπής) (49 et 60) et le style de quelques vers qu'il prononce rappelle celui de son discours du *Banquet* (cf. 101 sqq). D'ailleurs Aristophane nous le représente comme beau et infatué de ses charmes, et comme soigneux de sa personne jusqu'à l'extrême recherche.

Phrynichos, lui fait-il dire,... *beau lui-même... s'habillait*

de beaux vêtements et c'est aussi ce qui fait que ses drames étaient beaux. Car c'est une nécessité que l'on compose suivant sa nature... C'est... pour avoir su cela que j'ai soigné ma personne. (167-171, 172.)

Dans les *Grenouilles* d'autre part il est loué comme bon poète et bien digne de l'affection de ses amis. (ἀγαθὸς ποιητὴς καὶ ποθεινὸς τοῖς φίλοις, 84.)

En rassemblant tous ces traits, on s'aperçoit que non seulement ils ont pu servir de matériaux à Platon, mais qu'il ne semble guère qu'il en ait cherché d'autres. Pour obtenir le brillant, le raffinement, la recherche de l'Amphitryon du *Banquet,* il suffisait de prendre en bonne part les données malignes des *Thesmophories*; et le vers des *Grenouilles* contient toute son affable hospitalité. Enfin l'occasion même de la réunion est suggérée à Platon par la scène du sacrifice des *Thesmophories.*

Un trait cependant est dans Platon, que nous ne trouvons pas dans Aristophane: Agathon est solide buveur. Lorsqu'après les discours on en est venu aux libations immodérées et que les uns après les autres, les convives ont quitté la salle ou s'y sont endormis, il ne reste à Socrate que deux interlocuteurs : Agathon est l'un d'eux, l'autre est Aristophane. Rien n'eût fait prévoir dans l'élégant poète tant de résistance, mais on se l'explique lorsque l'on considère le sujet dont Socrate entretient ces deux vaillants : il leur démontre tranquillement que l'art du poète tragique et celui du poète comique ne constituent pas deux spécialités distinctes, et que celui qui excelle dans l'un de ces genres a ce qu'il faut pour réussir dans l'autre. A coup sûr, ce fut là une question débattue dès le ve siècle, et classique au ive. On comprend pourquoi Agathon le tragique et Aristophane le comique sont les seuls à tenir tête à Socrate, et une fois de plus, un trait de ses personnages que ses sources ne lui fournissent pas, résulte, chez Platon, de ses commodités littéraires.

ARISTOPHANE

Ces remarques sur Agathon dirigent l'attention vers les rapports du *Banquet* et des comédies d'Aristophane en général. Une impression s'impose, nous semble-t-il, c'est qu'au moment où il écrivait le *Banquet*, Platon avait des œuvres du grand comique un souvenir singulièrement ravivé. Par là s'expliquerait je ne sais quelle verve colorée qui anime tout ce chef-d'œuvre et qui ne se retrouve guère dans les autres dialogues.

Lorsque Alcibiade veut caractériser l'attitude de défi que Socrate sut conserver, à Delium, jusque dans la fuite, c'est à une citation des *Nuées* qu'il a recours.

... *Là, comme à Athènes, il marchait fièrement et avec un regard dédaigneux, pour parler comme toi, Aristophane*. (221 B, trad. p. 421.)

L'auteur des *Nuées* est l'un des convives du *Banquet*, et l'apostrophe d'Alcibiade montre que cette satire de Socrate avait déjà vu le jour. On a fort remarqué ce détail, et l'on est entré dans mainte considération sur la largeur d'esprit de Platon qui a fait cette place au calomniateur de son héros, ou sur celle de Socrate qui paraît lui garder si peu de rancune. On peut expliquer la chose plus simplement : Platon, à la recherche d'un certain nombre de convives pour son *Banquet*, a naturellement pensé à l'auteur de la comédie dont il compte s'inspirer pour le détail de son œuvre. La figure d'Aristophane est évidemment dessinée d'après ses comédies. Platon le représente comme un glouton assez épais ; ses plaisanteries ont un reste d'énormité et de trivialité, bref il nous fait un Aristophane « aristophanesque » comme nous aimons à nous

(1) *Banquet :* ἔπει τα ἔμοιγε ἐδόκει, ὦ 'Αριστόφανες, τὸ σὺν δὴ τοῦτο, καὶ ἐκεῖ διαπορεύεσθαι ὥσπερ καὶ ἐνθάδε, βρενθυόμενος καὶ τὠφθαλμὼ παραβάλλων (221 B). — *Nuées :* ...σοὶ δέ — ὅτι βρενθύει τ ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τὠφθαλμὼ παραβάλλεις,... (360-361.)

figurer un Rabelais quelque peu gargantuesque ou pantagruélien.

On sait qu'après maint hoquet et éternuement, Aristophane y va, lui aussi, de son discours sur l'Amour ; il narre la légende bouffonne des androgynes primitifs et de la subséquente séparation des sexes. Si tel est le sujet du discours d'Aristophane, c'est sans doute parce qu'il fournit l'occasion de détails passablement grossiers, mais n'aurait-il pas aussi été suggéré à Platon par une réminiscence d'un passage de *Lysistrata* ? Lorsque les femmes s'accordent pour prêter le beau serment que l'on sait, l'une d'elles, Calonice, s'exprime ainsi :

Et moi, il me semble que, comme une limande, je me couperais en long et donnerais la moitié de moi-même (115, trad. Willems.)

Platon fait dire de même à Aristophane :

Chacun de nous n'est donc qu'une moitié d'homme qui a été séparée de son tout de la même manière qu'on coupe une sole en deux (trad. p. 372) ([1]).

A tout le moins, cette réminiscence ne renforce-t-elle pas l'impression que Platon, écrivant le *Banquet*, a les vers d'Aristophane sous les yeux, ou, comme on dit, dans les oreilles ?

Nous verrons d'ailleurs que ce n'est pas à Aristophane seul, mais à d'autres comiques encore que Platon a pris maint détail du *Banquet* ; et que ceci nous soit une occasion de nous expliquer sur la tendance apologétique des dialogues.

Si la littérature socratique en général est empreinte de ce caractère, si Eschine ou Xénophon aussi bien que Platon, en exaltant Socrate, ont toujours l'air de répondre à quelqu'un, ce n'est pas à cause de Polycrate et de son pamphlet, c'est,

([1]) *Lysistrata* : ΚΑ. ἐγὼ δέ γ'ἄν κἂν ὡσπερεὶ ψῆτταν δοκῶ — δοῦναι ἂν ἐμαυτῆς παρατεμοῦσα θἤμισυ. (115-116)

Banquet : Ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου ξύμβολον, ἅτε τετμημένος ὥσπερ αἱ ψῆτται ἐξ ἑνὸς δυὸ (191 D).

croyons-nous, parce que les sources dont ils tirent leurs personnages et leurs détails anecdotiques sont les comédies satiriques du siècle précédent. C'est là qu'ils se renseignent sur Socrate et ses amis : mais là tout est pris en mauvaise part et présenté avec dénigrement. Qu'ont fait dès lors les socratiques, et que pouvaient-ils faire ? Ils adoptent tout ce qui peut se présenter de favorable au héros, et le mauvais, ils en prennent le contre-pied, ou ils l'expliquent comme une simple apparence défavorable. C'est pourquoi leurs élcges sonnent toujours comme une dénégation, une réfutation, ou une explication. Dans le *Banquet* même nous relevons des touches comme celle-ci :

Qu'es-tu venu faire ici aujourd'hui ? Pourquoi occupes-tu cette place ? Comment, au lieu de t'être mis auprès d'Aristophane ou de quelque autre bon plaisant ou qui s'efforce de l'être, t'es-tu si bien arrangé que je te trouve auprès du plus beau de la compagnie ? (213 C, trad. p. 408.)

Cette apostrophe est adressée à Socrate par Alcibiade, dont tout le discours est l'exemple le plus caractéristique de la couleur apologétique en question.

PAUSANIAS

Voici encore un des orateurs du *Banquet* comme Aristophane et Agathon. Son éloquence, autant que celle de ce dernier, se ressent de la manière de Gorgias. Il est aussi l'un des figurants du *Protagoras* où il nous est montré, en même temps qu'Agathon, tenant compagnie à Prodicus.

Prodicus était encore couché, tout enveloppé de peaux et de couvertures, et auprès de son lit étaient assis Pausanias, du bourg de Céramis, et un jeune homme, qui m'a paru très bien né, et le plus beau du monde. Il me semble que je l'ai ouï nommer Agathon, et je me trompe fort si Pausanias n'en est amoureux. (315 E, trad. p. 19) (¹).

(¹) Il est remarquable que deux autres orateurs du *Banquet* sont aussi des

Une comédie de Strattis nous est signalée sous le titre Μακεδόνες ἢ Παυσανίας [1]. Nous savons par une scolie du *Banquet* (172 A) que Pausanias, poète tragique lui aussi, a accompagné Agathon chez le tyran de Macédoine Archelaüs. Platon au début du *Banquet* fait sans doute allusion à ce séjour d'Agathon en Macédoine : *Comment, lui dis-je, Glaucon, ne sais-tu pas qu'il y a plusieurs années qu'Agathon n'a mis le pied dans Athènes ?* (172 C, trad. p. 342.)

On peut donc conjecturer, son double titre aidant, que la comédie de Strattis représentait ensemble Agathon et Pausanias à la cour de Macédoine, et qu'elle est la source à laquelle Platon doit le personnage de Pausanias et ses relations avec Agathon.

CALLIAS

Le *Protagoras* est, avec le *Banquet,* l'un des dialogues où la mise en scène a le plus d'importance. De même que le *Banquet* doit beaucoup à Aristophane, le cadre et les personnages du *Protagoras* s'expliqueraient sans doute très complètement si nous avions conservé les *Flatteurs* (Κόλακες) d'Eupolis.

Le rapprochement de cette comédie et du grand dialogue sur les sophistes a déjà été fait, et l'idée que le mouvement dramatique, la peinture des situations, la multiplicité des acteurs qu'offre le dialogue sont en partie inspirés d'Eupolis n'est pas nouvelle. Mais ce qu'on n'a avancé que pour les accessoires, il faut le faire aussi pour le principal : il semble bien que la satire des sophistes, leur représentation malveillante vienne de la littérature comique, et que la physionomie définitive qu'ils tiennent pour nous de Platon et con-

---

figurants de cette scène du *Protagoras :* le médecin Eryximaque et Phèdre qui sont auprès d'Hippias comme Agathon et Pausanias sont auprès de Prodicus. (315 C, trad. p. 19.)

(1) Cf. quelques fragments dans Kock, I, 718 sqq.

sorts, procède en fin de compte des auteurs satiriques dont ils furent les contemporains.

Tandis que le personnage de Socrate, adopté définitivement comme protagoniste sympathique, devenu un héros national, passait du théâtre dans le dialogue par une transformation systématique de ses défauts en qualités, les autres sophistes au contraire opéraient le même passage sans le même bénéfice, et servaient avec tous leurs ridicules, au triomphe de leur confrère athénien.

S'il faut donner une cause formelle de la mauvaise réputation des sophistes, c'est là qu'il faut la chercher, sans préjudice des causes plus durables qui expliquent que la littérature attique n'ait réservé à ces grandes figures étrangères que le dénigrement et l'oubli.

Il nous semble que l'examen du personnage de *Callias* dans la littérature socratique tend à confirmer ces propositions.

Prenons d'abord Callias dans Platon. C'est dans sa maison que se passe la scène du *Protagoras*. Callias, enthousiaste de leur enseignement, a réuni chez lui tous les sophistes ; la maison en est pleine, au grand désespoir du portier, qui commence par refuser l'entrée à Socrate et à son compagnon Hippocrate, les prenant pour de nouveaux sophistes.

Le quiproquo dissipé, les deux survenants enfin admis, un tableau pittoresque s'offre à leurs yeux, c'est l'assemblée des sophistes et de leurs admirateurs. La scène entière est à relire. (314 E, trad. p. 18.) Protagoras est le grand homme dans tout son éclat ; il se promène majestueux, ayant à ses côtés Callias, le maître de la maison, et ses proches les plus considérables, tandis qu'une troupe d'auditeurs de moindre importance, parmi lesquels beaucoup d'étrangers, les suit pas à pas. De leur côté Hippias et Prodicus sont chacun le centre d'un tableau non moins caractéristique, quoique moins pompeux.

Dans la discussion que Socrate engage bientôt avec Protagoras, celui qu'il appelle le beau Callias (362 A, trad. p. 107)

intervient comme une sorte de président; dans les moments difficiles il prend le rôle de conciliateur, mais avec une nuance de partialité en faveur de Protagoras, tandis que Socrate est défendu par le bouillant Alcibiade.

On le voit, le personnage de Callias, convenable et non antipathique d'ailleurs, est en somme assez effacé; il l'est encore plus dans le reste de l'œuvre de Platon, où il n'est plus question de lui que dans de courtes allusions.

Dans l'*Apologie* Socrate, en quelques mots, verse sur lui son humour en le dépeignant comme l'homme qui dépense avec les sophistes plus d'argent que tous les autres citoyens ensemble; il le montre en ce moment tout féru d'enthousiasme pour le poète Evénus de Paros, professeur de sagesse (20 A, trad. p. 56).

Dans le *Cratyle... les gens habiles*, déclare Socrate à Hermogène, *ce sont les sophistes : ton frère Callias leur a versé de grosses sommes, et il passe pour sage. Mais puisque tu ne possèdes pas ton patrimoine, il te faut flatter ton frère et le prier de te faire connaître cette propriété des noms que lui enseigna Protagoras* (391 B, trad. p. 215.)

Enfin dans le *Théétète*, le mathématicien Théodore, rangé par Socrate parmi les disciples de Protagoras et les dépositaires de sa doctrine, se récuse en cette qualité :

Ce n'est pas moi, Socrate, qui suis le tuteur des opinions de Protagoras, mais plutôt Callias, fils d'Hipponicus (164 E, trad. p. 67.)

Tels sont dans Platon les passages relatifs à Callias. En résumé, tous semblent bien exploiter une même donnée d'après laquelle Callias à la tête d'un riche patrimoine est engoué des sophistes, les reçoit chez lui et les paye. C'est spécialement à la personne et à l'enseignement de Protagoras qu'il paraît s'être attaché.

On retrouve Callias dans Eschine et dans Xénophon. Le socratique Eschine est l'auteur d'un dialogue perdu intitulé

Callias (1), dans lequel il nous revient que Socrate condamnait l'enseignement d'Anaxagore et de Prodicus, en relevant la dépravation notoire de ceux qu'ils avaient formés.

De toute évidence c'est au *Callias* d'Eschine que Xénophon emprunte le cadre et une bonne partie du contenu de son *Banquet* (2). Ici l'on retrouve la figure de Callias en pleine lumière; c'est chez lui que la fête a lieu, il dirige la discussion et invite tour à tour les convives à parler. A plusieurs reprises on rappelle et on raille ses prodigalités en faveur des sophistes et lui-même en parle plaisamment (3).

Rapprochons maintenant du rôle de Callias dans la littérature socratique ce que nous savons des *Flatteurs* d'Eupolis.

Cette pièce fut jouée aux Dionysies en 421, donc deux ans après les *Nuées* d'Aristophane. Hipponicus, le père de Callias, était mort depuis peu de temps (avant 422-421). Il était très riche et fort ménager de son bien. Eupolis met en scène Callias entré récemment en possession de son héritage, le dilapidant en compagnie de gens de plaisir et de parasites (κόλακες). La scène capitale représente un festin ou une orgie.

Le chœur est composé de flatteurs ou de parasites. Protagoras figure dans la pièce comme un étranger de séjour à Athènes. Ce renseignement nous est fourni par Athénée (4), quelques fragments le confirment heureusement :

ἔνδον μέν ἐστι Πρωταγόρας ὁ Τήιος
. . . .
ὃς ἀλαζονεύεται μὲν ἀλιτήριος
περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶθεν ἐσθίει

(1) Cf. Dittmar I, v. pp. 186 sqq., qui épuise la question relativement à Eschine.

(2) Dittmar, pp. 209-212. — De même que le *Banquet* tout entier, Dittmar remarque qu'un chapitre des *Mémorables* (I, 6) est inspiré du *Callias* d'Eschine.

(3) Cf. cc. I, IV, V, trad. pp. 312, 321, 332.

(4) Athénée 5, 218 b c, ap. Kock, I, 296: ἐν οὖν τούτῳ τῷ δράματι Εὔπολις τὸν Πρωταγόραν ὡς ἐπιδημοῦντα εἰσάγει.

A l'intérieur se trouve Protagoras le Téien.

Ce scélérat qui pérore sur les choses du ciel, et qui s'empiffre des choses de la terre. (Fgt 146 a. b.; Kock I, 297.)

πίνειν γὰρ αὐτὸν Πρωταγόρας ἐκέλευ', ἵνα

πρὸ τοῦ κυνὸς τὸν πνεύμον' ἔκκλυστον φορῇ.

Car Protagoras lui ordonnait de boire afin d'avoir la poitrine rincée avant la grande chaleur. (Fgt 147, Kock I, 297.)

Dont il semble résulter que Protagoras était le chef du banquet, et sans doute le personnage le plus en vedette.

Ces seuls fragments, joints à ce qui nous est rapporté de la pièce, permettent déjà de conjecturer que la scène du *Protagoras*, celle du *Callias* d'Eschine, celle enfin du *Banquet* de Xénophon, viennent des *Flatteurs* d'Eupolis. Platon lui devrait aussi, non la scène, mais l'idée de son *Banquet*. Dans la comédie, comme chez les socratiques, la scène est chez Callias, et Protagoras arrive de voyage, ce que Platon nous rapporte aussi; il y a un festin et Protagoras le préside; enfin la raillerie des sophistes et de leurs prétentions est un des objets de la pièce comme elle l'est dans les dialogues de Platon, d'Eschine et de Xénophon.

D'autres fragments des Κόλακες méritent aussi notre attention.

ἄκουε δὴ σκεύη τὰ κατὰ τὴν οἰκίαν.

παραπλήσι' ὄντα σοι γέγραπται τἄπιπλα.

Ecoute donc quels objets remplissaient la maison. Le mobilier, on l'a décrit presque semblable au tien. (Fgt 151, Kock I, 299.)

τουτὶ λαβὼν τὸ κόρημα τὴν αὐλὴν κόρει.

Prends ce balai et nettoie la cour. (Fgt 157, Kock I, 300.)

κεκρύφαλοί τε καὶ τύλη

. . . .

μολυβδίνους κρατευτάς

Des résilles et un matelas.

Des chenêts de plomb. (Fgts 170 et 171, Kock I, 305.)

κάρδοπους
κρατῆρας ὀκτώ, δέκα χύτρας, δύο τρυβλίω,
κνέφαλλα δέκα, θέρμαυστριν, ἓξ θρόνους, χύτραν,
κάννας ἑκατόν, κόρημα, κιβωτόν, λύχνον.

Des pétrins, huit cratères, dix pots, deux bols, dix coussins, des tenailles, six fauteuils, encore un pot, des nattes tant et plus, un balai, un coffre, une lampe. (Fgt 228, Kock I, 320) (1).

Malgré leur brièveté ces citations sont significatives, elles conduisent à penser qu'une des scènes — du début de la pièce très certainement — consistait dans un inventaire du mobilier d'Hipponicus défunt. De là cette énumération d'objets disparates, tels que pouvait les avoir réunis un avare, et dont les noms insolites nous ont valu la conservation de ces vers d'Eupolis par les soins des lexicographes.

L'occasion de cet inventaire était sans doute le déménagement de tout cet attirail : il fallait faire face aux hôtes du nouveau maître, préparer les appartements des sophistes attendus. Belle occasion d'opposer le père avare au fils prodigue :

ἐκεῖνος ἦν φειδωλός, ὃς ἐπὶ τοῦ βίου
πρὸ τοῦ πολέμου μὲν τριχίδας ὠφώνησ'ἅπαξ
ὅτε τἀν Σάμῳ δ'ἦν, ἡμιωβολίου κρέα.

Celui-là était avare, lui qui, durant sa vie, ne fit, avant la guerre, qu'une seule provision de sardines, et qui, lors des affaires de Samos, n'acheta que pour une demi-obole de viande. (Fgt 154, Kock I, 299.)

Reportons-nous au *Protagoras* et revoyons ces tableaux

(1) Kock a cru devoir placer ce fragment parmi ceux qui proviennent d'une autre comédie d'Eupolis, les *Villes*, à cause de ces mots qui en précèdent la citation dans Pollux 10, 192 : σκευῶν ἐν Εὐπόλιδος Πόλεσι κατάλογος κτλ... Mais Kock remarque : « ceterum facile quispiam pro Πόλεσι apud Pollucem Κόλαξι scribendum esse coniciat et haec ad supellectilis indicem referat conl. fr. 151, 170, 171. » Le bien-fondé de cette observation ne me paraît guère douteux.

vivants où brillent, entourés de leurs satellites respectifs, Protagoras, Hippias et Prodicus. Nous y lisons notamment :

J'y vis aussi Tantale, je veux dire Prodicus de Céos, qui était aussi arrivé à Athènes; mais il était dans une petite chambre qui servait [1] *ordinairement d'office à Hipponicus, et que Callias, à cause de la quantité de monde qui était arrivée chez lui, avait donnée à ces étrangers après l'avoir débarrassée.* (315 C, trad. p. 19.)

Ce passage et les vers cités ne s'éclairent-ils pas mutuellement ? Peut-on douter que nous n'ayons ici une réminiscence de la scène du déménagement des *Flatteurs* ? En même temps qu'on saisit le procédé de Platon on admire l'excellence de son pinceau : Une petite touche qui donne vie et vérité au tableau laisse au plus haut point l'illusion d'un souvenir précis de témoin oculaire; elle est simplement le résumé d'un effet de théâtre. Reconnaissons toutefois que cet effet était réussi et que tout le mérite ne revient pas au dernier qui l'a exploité.

On peut bien conjecturer que maint trait du même genre n'a pas d'autre origine. Par exemple, comment ne pas reconnaître un effet de scène de ces mêmes *Flatteurs* dans ces lignes du *Protagoras*, rappelées plus haut ?

Quand nous avons été à la porte, nous nous sommes arrêtés pour finir une petite dispute que nous avions eue en marchant : cela a pris un peu de temps avant que nous fussions tombés d'accord. Je pense que le portier, qui est un vieil eunuque, nous a entendus, et apparemment que la quantité des sophistes qui arrivaient là à tous moments l'avait mis de mauvaise humeur contre tous ceux qui approchaient de la maison, car nous n'eûmes pas plus tôt heurté qu'ouvrant sa porte, et nous voyant : Ah! Ah! dit-il, voici encore de nos

---

(1) La traduction dit à tort *qui sert :* ᾧ πρὸ τοῦ μὲν ὡς ταμιείῳ ἐχρῆτο Ἱππόνικος.

sophistes; il n'a pas le temps; et prenant sa porte avec ses deux mains, il nous la ferme au nez de toute sa force. Nous heurtons encore, et il nous répond à travers la porte : Est-ce que vous ne m'avez pas entendu ? Ne vous ai-je pas dit que mon maître ne voit personne ? (314 C, trad. p. 17.)

Ceci n'est probablement qu'un raccourci du début de la pièce. Quelque invité arrivait et frappait sur la porte. Le vieil eunuque préposé aux entrées, en exhalant sa mauvaise humeur, apprenait aux spectateurs le sujet de la comédie. On trouverait difficilement une introduction plus classique que ce refus d'introduire !

A l'intérieur de l'habitation, Protagoras se promène pompeusement entouré de ses admirateurs. Voici le tableau :

Quand nous sommes entrés, nous avons trouvé Protagoras qui se promenait devant le portique, et avec lui étaient d'un côté Callias, fils d'Hipponicus, et son frère utérin, Paralos, fils de Périclès, et Charmidès, fils de Glaucon; et de l'autre côté étaient Xanthippe, l'autre fils de Périclès, Philippide, fils de Philomèle, et Antimoeras de Mende, le plus fameux disciple de Protagoras, et qui aspire à être sophiste. Derrière eux marchait une troupe de gens, dont la plupart paraissaient des étrangers que Protagoras mène toujours avec lui de toutes les villes où il passe, et qu'il entraîne par la douceur de sa voix comme Orphée. Il y avait quelques Athéniens parmi eux. Quand j'ai aperçu cette belle troupe, j'ai pris un singulier plaisir à voir avec quelle discrétion et avec quel respect elle marchait toujours derrière Protagoras, prenant bien garde de ne pas se trouver devant lui : dès que Protagoras retournait sur ses pas avec sa compagnie, on voyait cette troupe se ranger en cercle de droite et de gauche jusqu'à ce qu'il fût passé, et se remettre à le suivre. (314 E, trad. p. 18.)

Comment ne pas retrouver ici encore la transposition d'un effet théâtral ? Protagoras va et vient d'un bout à l'autre de la scène, et l'évolution soignée de tout le cortège se répétant

à chaque extrémité marque d'amusante façon l'importance du sophiste et la déférence outrée de ceux qui l'entourent.

Dans cette même partie du *Protagoras* figurent Phèdre et Eryximaque auprès d'Hippias ainsi qu'Agathon et Pausanias près de Prodicus. Or ces personnages sont tous les quatre des orateurs du *Banquet* de Platon. Cela seul suggérerait l'idée que Platon s'est souvenu de la comédie d'Eupolis au moment d'écrire ce dernier dialogue. Aussi bien chez Platon que chez Xénophon, non seulement l'idée même du festin viendrait de la grande scène des *Flatteurs*, mais peut-être aussi quelque épisode et plus d'un personnage. Ne pouvant plus utiliser Callias comme maître de maison, puisqu'il l'avait fait déjà dans le *Protagoras*, Platon choisit comme hôte Agathon.

Certaines coïncidences corroborent l'hypothèse. Le dernier orateur du *Banquet* de Platon est Alcibiade. Il fait irruption dans la salle du festin sur le tard, déjà ivre et soutenu par une joueuse de flûte. Remarquons qu'il est déjà question dans le *Protagoras*, non seulement d'Alcibiade, mais aussi d'une joueuse de flûte.

... *Nous faisons*, dit Socrate, *comme les ignorants et les gens du commun. Lorsqu'ils se donnent à manger les uns aux autres, comme ils ne sont pas capables de parler entre eux de belles choses et de fournir à la conversation, ils gardent le silence, et empruntent des voix pour s'entretenir: ils louent à grands frais des chanteuses et des joueuses de flûte, qui suppléent à leur ignorance et à leur grossièreté. Mais les honnêtes gens qui ont été bien élevés, quand ils mangent ensemble, ne font venir ni chanteuses, ni danseuses, ni joueuses de flûte.* (347 C, trad. p. 79.)

Dans le *Banquet*, une joueuse de flûte est présente, comme de rigueur, dès le commencement de la fête, mais Eryximaque propose qu'on la renvoie.

Puisqu'on est convenu, dit-il, *qu'on ne forcera personne, et que chacun boira comme il voudra, je suis d'avis que l'on*

renvoie premièrement cette joueuse de flûte. Qu'elle aille jouer pour elle, ou, si elle veut, pour les femmes dans l'intérieur. (176 E, trad p. 349.)

La musicienne s'en va donc, mais pour rentrer quelque temps après.

... *Soudain on entendit un grand bruit à la porte extérieure que l'on frappait à coups redoublés : on put même distinguer la voix de jeunes gens pris de vin et d'une joueuse de flûte* (¹). *Un instant après, nous entendîmes, dans la cour, la voix d'Alcibiade, à moitié ivre et criant à plein gosier :* « *Où est Agathon, qu'on me mène auprès d'Agathon!* » *Alors quelques-uns de ses compagnons et la joueuse de flûte le prirent sous le bras et l'amenèrent à la porte de la salle. Alcibiade s'y arrêta, la tête ornée d'une épaisse couronne de violettes et de lierre, et de nombreuses bandelettes.* (212 C, trad. p. 407.)

Il est aussi plusieurs fois question de la joueuse de flûte et de son jeu dans le *Banquet* de Xénophon, qui se passe chez Callias. Un passage y rappelle à la fois celui du *Protagoras* que nous avons cité, et les paroles d'Eryximaque que nous venons de reproduire également (²).

Nous reportant maintenant aux *Flatteurs* d'Eupolis, nous trouvons d'abord qu'Alcibiade dut en être un des personnages. Athénée nous rapporte le fragment qui va suivre en disant d'Alcibiade :

κεκωμῴδηται καὶ ὑπὸ Εὐπόλιδος ὡς καὶ ἀκόλαστος πρὸς γυναῖκας ἐν Κόλαξιν οὕτως.

(¹) Il faut évidemment traduire « *de la joueuse de flûte* » (καὶ αὐλητρίδος φωνὴν ἀκούειν) ; sinon comment connaîtrait-on à sa voix sa profession?

(²) Xénophon, *Banquet*, III, 1. *En ce moment, le jeune garçon ayant accordé la cithare sur la flûte* (de la joueuse de flûte), *se met à jouer de son instrument et à chanter... Socrate, reprenant la parole :* « *Il me semble mes amis, dit-il, que ces gens sont en état de nous divertir; mais je suis sûr que nous pensons valoir mieux qu'eux, etc.* (trad. p. 214.) Voir aussi c. II et passim.

Ἀλκιβιάδης ἐκ τῶν γυναικῶν ἐξίτω. B. τί ληρεῖς ;
οὐκ οἴκαδ'ἐλθὼν τήν σεαυτοῦ γυμνάσεις δάμαρτα ;

Il est aussi représenté par Eupolis comme porté sans mesure pour les femmes, voici comment dans les Flatteurs :

Qu'Alcibiade cesse de fréquenter les femmes. B. *Quelle sottise fais-tu ? N'iras-tu pas chez toi exercer ta propre femme ?* (Ath. 12, 535 a ; fgt 158, Kock I, 300.)

Nous voyons ensuite que la joueuse de flûte dut être un personnage muet de notre comédie. Cela résulte pour nous de l'article de Photius sur les mots πεζὰς μόσχους, dont Kock fait le fragment 169 d'Eupolis. (I, 305) (1).

Si Alcibiade et la joueuse de flûte figurent tous deux dans les *Flatteurs*, dans cette comédie dont la scène la plus importante est une orgie, est-il trop aventuré de penser que dans le *Banquet* de Platon, l'irruption d'Alcibiade, son accoutrement, son ébriété, sa façon de s'appuyer sur la joueuse de flûte, sa station prolongée à l'entrée de la salle, tout cela soit repris du théâtre et que le premier inventeur de cette scène magistrale soit le comique Eupolis ?

De telles conjectures ont leur intérêt en elles-mêmes, mais en outre elles servent à montrer dans quelle étroite dépendance la littérature socratique se trouve à l'égard de la comédie du ve siècle. Il y eut un moment, dans l'histoire de celle-ci, où les auteurs prirent à l'envi comme cible pour leurs traits satiriques les philosophes et les professeurs de leur temps. C'est la même année 423 qui vit représenter les *Nuées* d'Aristo-

(1) Voici cette donnée : Πεζὰς μόσχους — ἀντὶ τοῦ ἑταίρας· ἐλέγοντο γάρ τινες οὕτως, ὡς Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Πολιτείᾳ, τὰς χωρὶς ὀργάνων. Κάνθαρος Συμμαχίᾳ « αὐλητρίδα πεζήν » καὶ Εὔπολις Κόλαξιν.

Kock ajoute à cette citation : « *Aliter Fritzchius apud Toeppelium, p. 86, qui* αὐλητρίδα πεζήν *Eupolidi adiudicat.* » Selon nous, c'est bien ainsi qu'il faut interpréter l'article de Photius, et c'est dans ce sens qu'il faut reconstituer le fragment 169. Cette interprétation et nos propres conjectures se soutiennent réciproquement.

phane et le *Connus* d'Amipsias. Dans les *Nuées*, ce n'est pas seulement Socrate qui est joué, c'est l'ensemble des nouveautés scientifiques à la mode. Dans le *Connus*, où d'ailleurs c'est aussi de Socrate qu'il était question, le chœur était composé de penseurs (φροντιστῶν; cf. fgt 11, Kock, I, 673) Aristophane désigne de ce même nom Socrate et ses compagnons. Nous venons de voir que dans les *Flatteurs*, qui sont de 421, Eupolis dirige sa raillerie contre les sophistes et leurs adeptes. Auparavant déjà, dans sa comédie intitulée les *Chèvres*, il s'est moqué d'un sophiste, peut-être Prodicus. (Cf. Kock, I, p. 258.)

Il est bien permis de penser que si ces comédies et toutes celles dont les *Nuées* sont seules à perpétuer le modèle, nous avaient été conservées, on aurait de tout temps reconnu les vraies origines du décor des dialogues, comme de la plupart des personnages qui y figurent, comme aussi de l'abaissement systématique des sophistes étrangers ; et la légende socratique, transposition dans l'histoire de cette construction littéraire, n'aurait pu, sinon se former chez les anciens, du moins durer chez les modernes.

CRATYLE ET HERMOGENE

En dehors du dialogue platonicien qui porte son nom, les données sur Cratyle se réduisent à trois passages d'Aristote et à un passage de Diogène Laèrce, tous des plus brefs (¹).

Deux des citations d'Aristote sont dans la *Métaphysique*. Au livre premier Cratyle est nommé comme le premier maître de Platon et comme disciple d'Héraclite (987 a, 29). Dans le livre quatrième nous lisons :

De ces considérations (sur l'écoulement universel) *naquirent d'autres doctrines poussées plus loin encore. Telle est celle des philosophes qui se disent de l'école d'Héraclite;*

(¹) DIELS *Vorsokratiker*, I², 341.

telle est celle de Cratyle qui allait jusqu'à penser qu'il ne faut rien dire. Il se contentait de remuer le doigt; il faisait un crime à Héraclite d'avoir dit qu'on ne peut pas s'embarquer deux fois sur le même fleuve : selon lui, on ne peut pas même le faire une seule fois. (1010 a, 9, trad I, p. 133.)

A son tour Diogène Laërce nous dit dans la vie de Platon : *Après la mort de Socrate il suivit les leçons de Cratyle, disciple d'Héraclite, et celles d'Hermogène, philosophe de l'école de Parménide.* (III, 6, trad. I, p. 135.)

Les deux premières données d'Aristote et celle de Diogène s'accordent donc à faire de Cratyle un disciple d'Héraclite. On se souvient d'autre part qu'à la fin du dialogue où il figure, Cratyle fait lui-même profession d'héraclitisme. Les trois auteurs par lesquels Cratyle nous est connu étant unanimes sur ce point, on comprend que les historiens n'aient pas hésité jusqu'ici à l'admettre comme un fait avéré, et à voir dans Cratyle, premier maître de Platon, un exemple curieux d'héraclitien attardé [1].

Mais le lecteur se souvient qu'en étudiant le dialogue de Platon, nous avons reconnu que la figure de Cratyle y est tout autre : Ce n'est nullement d'Héraclite qu'il procède dans ses réponses à Socrate, mais bien d'un idéalisme mathématiste, nonobstant sa profession de foi de la fin. Or puisque Aristote et Diogène font de Cratyle un maître de Platon, le témoignage de celui-ci a bien sa valeur, il doit même être prépondérant. Que devons-nous donc penser de notre personnage et des sources qui nous le font connaître ?

Nous n'avons pas encore parlé de la troisième donnée d'Aristote; elle est dans la *Rhétorique*, la voici :

Et c'est ainsi qu'Eschine parlant de Cratyle le représente

---

[1] Toutefois les difficultés relatives à Cratyle ne sont pas passées inaperçues. Dümmler (d'après Raeder, p. 147) inclinait à voir deux Cratyle différents dans le personnage du dialogue et dans le maître de Platon.

sifflant avec violence et agitant les bras. (ὅτι διασίζων, τοῖν χεροῖν διασείων.) (1417 b, 1.)

On remarque d'abord qu'Aristote nous représente ici un Cratyle s'exprimant par gestes, comme il l'a fait déjà dans le second passage de la *Métaphysique*. Ces deux passages paraissent donc inspirés de la même source, elle est citée dans le second : c'est Eschine le Socratique.

Ainsi Cratyle a figuré dans un autre dialogue que celui de Platon ; c'était un personnage consacré dans la littérature socratique. D'un autre côté, Diogène Laërce, en même temps qu'il nous parle de Cratyle, nous parle aussi d'Hermogène qui, on s'en souvient, est l'un des trois interlocuteurs du *Cratyle* de Platon. Et d'Hermogène aussi Diogène fait un maître de Platon, mais celui-là est de l'école de Parménide. Enfin, nous savons de reste que ce même Hermogène a été l'un des personnages favoris d'Eschine, qui le fait figurer dans son *Callias* et dans son *Telauges* (1).

Résumons-nous : Platon, Eschine et Diogène nous présentent réunis Cratyle et Hermogène ; et Aristote s'inspire d'Eschine. Il est dès lors possible que la donnée de Diogène, à travers les auteurs que démarque ce compilateur, remonte à Eschine, elle aussi. C'est Eschine qui aurait fait de Cratyle le représentant d'Héraclite, et d'Hermogène celui de Parménide. Les deux personnages auraient personnifié l'opposition classique des deux grands courants philosophiques, le courant ionien et le courant italique. Hermogène et Cratyle jouent dans Platon un rôle tout semblable, mais inverse ; c'est Cratyle qui y défend les théories italiques sous les espèces de l'idéalisme, et Hermogène qui représente Héraclite à travers Protagoras.

On s'expliquerait dès lors l'espèce de palinodie de Cratyle

(1) Cf. Dittmar, pp. 207, 226, 227.

à la fin du dialogue : La donnée d'Eschine aurait prévalu et Platon se serait efforcé d'atténuer le désaccord des deux dialogues sur ce point par des retouches dont la plus marquante est la profession de foi héraclitienne que fait Cratyle *in extremis*. Par une retouche correspondante, il aurait représenté Hermogène faisant des façons pour se reconnaître protagoricien et héraclitien :

Autrefois, Socrate, ne sachant que penser, j'allai jusqu'à adopter la proposition de Protagoras; mais je ne crois pas que les choses soient tout à fait telles qu'il le dit (386 A, trad. p. 200.)

En fait il désavoue ses maîtres, ce qui lui vaut les sarcasmes de Socrate.

On trouvera peut-être que c'est fort s'avancer dans la conjecture et nous donnons celle-ci pour ce qu'elle peut valoir, de même que cette autre : Eschine ou quelque autre socratique pourrait avoir été le point de départ de la tradition qui fait de Cratyle le maître de Platon, pour avoir fait intervenir le jeune Platon dans un dialogue où figuraient Hermogène et Cratyle (1).

Ce qui est plus certain, c'est que Cratyle ne peut être pour nous qu'une figure toute littéraire, un personnage de fantaisie, auquel on attribue gratuitement tantôt une opinion philosophique, tantôt l'opinion contraire, et qui a pris bien à tort une petite place dans nos manuels d'histoire de la philosophie.

Plus d'un indice permet de penser que les auteurs de dialogues ne l'ont pas inventé, et qu'ils l'ont pris, en même temps que son contradicteur Hermogène, à la comédie du ve siècle. Ne sent-on pas, en effet, la grosse caricature percer

(1) On sait en tout cas qu'Eschine a introduit Xénophon dans un dialogue (cf. Dittmar, p. 32, n. 118). Platon met Eschine parmi les assistants à la mort de Socrate ; cette politesse en vaut une autre.

à travers la double donnée d'Aristote ? N'est-ce pas à un effet de scène comique que nous devons cet héraclitien forcené qui ne peut plus s'exprimer que par gestes, sous peine d'inconséquence ?

C'est à quelque comédie qui raillait les philosophes et opposait plaisamment les doctrines italiques et ioniennes, que nous devons Cratyle et son inséparable Hermogène (1).

(1) Il serait aisé de corroborer cette assertion en prenant Hermogène pour centre de son étude et en s'inspirant de ce qu'en rapporte Dittmar, notamment de ses relations avec les pythagoriciens cyniques (cf. pp. 225 sqq.)

CHAPITRE IV

Le Masque Socratique

On pourrait soutenir que si Platon a bien pu s'inspirer de sources écrites pour représenter la société où Socrate a vécu et reconstituer des conversations analogues à celles qui eurent lieu réellement, cela n'empêche pas qu'il ait pu connaître Socrate personnellement et le peindre avec vérité. Nous aurions un portrait fait d'après nature, reproduisant au vif tous les traits qui importent, sur un fond dessiné d'après des documents du temps...

Cette hypothèse, inspirée d'une foi robuste, nous ramène à la figure centrale de la littérature dialectique. Comparons le Socrate de Platon et celui des comiques.

Les dialogues qui nous montrent le mieux Socrate sont l'*Apologie*, le *Phédon*, mais surtout le *Banquet*. C'est ici que les traits personnels et significatifs rassemblés et ordonnés, forment un portrait qui se suffit.

Deux des traits les plus fortement appuyés sont sa puissance de concentration d'esprit et sa force de résistance. Socrate, se rendant chez Agathon et paré pour la circonstance — il a mis des sandales — rencontre son ami Aristodème qui n'est pas invité; malgré ses scrupules, il le force à l'accompagner. C'est Aristodème qui raconte.

Nous nous dirigeâmes vers le logis d'Agathon, en nous entretenant de la sorte. Mais pendant le trajet, Socrate, devenu tout pensif, demeure en arrière. Je m'arrêtai pour l'attendre,

mais il me dit d'aller toujours devant. (174 D, trad. p. 345.)

Il en résulte qu'Aristodème entre sans invitation et sans introducteur, et le retard prolongé de Socrate fait durer son embarras, malgré le bon accueil du maître de la maison. Il a annoncé Socrate, et celui-ci n'arrive pas; Agathon le fait chercher.

Cependant un autre esclave vint annoncer qu'il avait trouvé Socrate debout sur le seuil de la maison voisine; mais qu'on avait beau l'appeler, il ne voulait point venir. — Voilà une chose étrange! dit Agathon. Retourne et ne le quitte point qu'il ne soit entré. — Non, non, dis-je alors, laissez-le. Il lui arrive assez souvent de s'arrêter ainsi en quelque lieu qu'il se trouve. Vous le verrez bientôt, si je ne me trompe. Ne le troublez donc pas, laissez-le. (175 A, trad. p. 346.)

Nous commençâmes à souper, et Socrate ne venait point... Enfin Socrate entra après nous avoir fait attendre quelque temps, selon sa coutume, et comme on avait à moitié soupé, Agathon, qui était seul sur un lit au bout de la table, le pria de se mettre auprès de lui. — Viens, dit-il, Socrate, que je m'approche de toi le plus que je pourrai pour tâcher d'avoir ma part des sages pensées que tu viens de trouver ici près; car j'ai la certitude que tu as trouvé ce que tu cherchais; autrement tu serais encore à la même place. (175 C, trad. p. 346.)

On le voit, la distraction de Socrate est présentée ici avec charme et légèreté de touche, mais non sans insistance. Cela ne suffit pas à Platon, cependant, car Alcibiade, dans son discours, revient sur ce trait et raconte la scène de Potidée, dont tout le monde se souvient :

Un matin, on l'aperçut debout, méditant sur quelque chose. Ne trouvant pas ce qu'il cherchait, il ne s'en alla pas, mais continua de réfléchir dans la même posture. Il était déjà midi : nos gens l'observaient et se disaient avec étonnement les uns aux autres que Socrate était là rêvant depuis le matin. Enfin,

vers le soir, des soldats ioniens, après avoir soupé, apportèrent leurs lits de campagne dans l'endroit où il se trouvait, afin de coucher au frais (car on était alors en été) et d'observer en même temps s'il passerait la nuit dans la même attitude. En effet, il continua de se tenir debout jusqu'au lever du soleil. Alors, après avoir fait sa prière au soleil, il se retira. (220 C, trad. p. 420.)

Reportons-nous aux *Nuées* d'Aristophane. On se rappelle que Strepsiade est ce vieillard qui veut se faire le disciple de Socrate afin de devenir assez habile ergoteur pour éviter de payer ses dettes. Socrate entreprend son nouvel élève.

SOCRATE. — *Où es-tu Strepsiade ? sors et prends ton grabat.*

STREPSIADE. — *Mais les punaises m'empêchent de l'emporter.*

SOCRATE. — *Dépêche, pose-le là et fais attention* (ἀνύσας τι κατάθου καὶ πρόσεχε τὸν νοῦν).

STREPSIADE. — *J'y suis.* (633-635, trad. Willems, t. I, p. 312.)

Après quelques sottes réponses du vieillard :

SOCRATE. — *Ne t'inquiète pas de cela, par Zeus, mais couche là-dessus...*

STREPSIADE. — *Qu'ai-je à faire ?*

SOCRATE. — *Médite un peu tes propres affaires* (ἐκφρόντισόν τι τῶν σεαυτοῦ πραγμάτων).

STREPSIADE. — *Non, je te prie, pas là. Mais si cela se doit, laisse-moi les méditer par terre.*

SOCRATE. — *Impossible autrement.*

STREPSIADE. — *Malheureux que je suis, comme je vais faire raison aux punaises aujourd'hui!* (694-699, trad. I, p. 318.)

Représentons-nous le tableau qui suit ces vers : Socrate s'est enfoncé dans ses méditations et demeure debout ; Strepsiade, ahuri, le considère de son lit, tandis que le chœur chante :

Médite et creuse à fond, ramasse-toi en toi-même et te

retourne en tous sens. Lestement, si tu te trouves à bout de voie, saute à une autre vue de ton esprit. Mais que le doux sommeil soit absent de tes yeux. (700-705, trad. I, p. 318.)

Pendant que Socrate demeure absorbé dans sa pensée, Strepsiade et la Choryphée s'entretiennent, mais Socrate a un sursaut :

SOCRATE. — *Holà, que fais-tu ? tu ne médites pas ?* (οὐχὶ φροντίζεις;)

STREPSIADE. — *Si fait par Poseidon.*

SOCRATE. — *Et qu'as-tu médité ?* (καὶ τί δῆτ 'ἐφρόντισας;)

STREPSIADE. — *Si les punaises laisseront subsister une parcelle de moi.* (723-726, trad. I, p. 319.)

Socrate s'absorbe de nouveau, mais à la fin il sort définitivement de sa rêverie, comme le marquent les vers suivants :

SOCRATE. — *Ça, voyons d'abord ce que fait notre homme. Holà, dors-tu ?*

STREPSIADE. — *Non, par Apollon, je ne dors pas* (731-732, trad I, p. 320), etc.

N'a-t-on pas dans cette scène le prototype de la nuit de Potidée ? Au lieu du bouffon Strepsiade, ce sont les soldats, curieux d'observer Socrate, qui sont couchés dans leur lit, tandis que lui demeure indéfiniment debout et immobile, tout entier à ses méditations (1).

Il faut savoir que le fond des plaisanteries, à travers toute la pièce, repose sur le mot φροντίζειν, penser, et ses dérivés ἐκφροντίζειν, φροντιστής, φροντιστήριον (le pensoir de Socrate et de ses disciples.) φροντίς (v. 740), καταφροντίζειν, etc., et le rire devait être soulevé autant par les mines que prenait Socrate pensant que par les bons mots de l'un ou de l'autre.

(1) S'il fallait subtiliser, on trouverait peut-être dans le jeu de mots sur les punaises et les Corinthiens (κόρεις, Κορίνθιοι), ce qui a suggéré à Platon l'idée de placer la scène dans la guerre contre Potidée, colonie et alliée de Corinthe. Quoi qu'il en soit, c'est ce mauvais calembour qui a introduit des lits dans l'affaire.

Tout indique que chez les comiques le dialogue ne va pas seul, les grimaces et les attitudes, les tableaux vivants ont bien autant d'importance. Déjà au début de la pièce, Socrate a dû poser longuement devant les spectateurs égayés : Tandis que Strepsiade cause avec un disciple, Socrate médite suspendu en l'air dans un panier. Strepsiade, à la fin, l'aperçoit :

STREPSIADE. — *Or ça, quel est cet homme juché sur le pendoir* (c'est un panier) ?

LE DISCIPLE. — *C'est lui.*

STREPSIADE. — *Qui, lui ?*

LE DISCIPLE. — *Socrate...* (217-219, trad. I, p. 285.)

Et Socrate d'expliquer pourquoi il a ainsi *suspendu son esprit et confondu sa pensée avec l'air similaire* etc. (229-230, trad. I, p. 286.)

Au reste, ce rapprochement des tableaux du Socrate méditant, dans Platon et dans Aristophane, n'est pas fondé seulement sur leur ressemblance extérieure : c'est bien plus profondément que le Socrate du *Banquet* est inspiré de celui des *Nuées*.

Le retard de Socrate au festin d'Agathon ne nous montre que sa distraction ; la scène de Potidée est destinée à nous montrer plutôt son « endurance ». D'ailleurs cette qualité est célébrée dans le *Banquet* sous différents aspects : Socrate va toujours nu-pieds (174 A, trad. p. 344). Il boit impunément (176 C, trad. p. 348). Alcibiade admire *son caractère, sa tempérance, sa force d'âme*, et il lui paraîtrait *impossible de rencontrer un homme qui lui fût égal en sagesse et en empire sur lui-même.* (219 D, trad. p. 418). De même qu'il ignore l'ivresse, Socrate méprise le froid, la faim, la soif. *A Potidée*, dit Alcibiade, *je voyais Socrate l'emporter, non seulement sur moi, mais sur tous les autres par sa patience à supporter les fatigues. S'il nous arrivait, comme c'est assez l'ordinaire en campagne, de manquer de vivres, Socrate souffrait la faim et la soif avec plus de courage qu'aucun de nous. Etions-nous*

dans l'abondance, il savait en jouir mieux que personne. Sans aimer à boire, il buvait plus que pas un autre, s'il y était forcé, et, ce qui va vous étonner, personne ne l'a jamais vu ivre : et de cela vous pourrez, je pense, avoir la preuve tout à l'heure. L'hiver est très rigoureux dans ce pays-là, et la manière dont Socrate résistait au froid allait jusqu'au prodige. Dans le temps de la plus forte gelée, quand personne n'osait sortir, ou du moins ne sortait que bien vêtu, bien chaussé, les pieds enveloppés de feutre et de peaux d'agneau, lui ne laissait pas d'aller et de venir avec le même manteau qu'il avait coutume de porter, et il marchait pieds nus sur la glace beaucoup plus aisément que nous qui étions bien chaussés; c'est au point que les soldats le voyaient de mauvais œil, croyant qu'il voulait les braver (219 E, trad. p. 419).

Et le banquet finit sur ce dernier trait : Socrate, laissant endormis Aristophane et Agathon, les seuls qui lui eussent fait raison jusqu'au jour, *se leva et sortit accompagné, comme de coutume, par Aristodème : il se rendit au Lycée, s'y baigna, y passa le reste du jour dans ses occupations habituelles, et ne rentra chez lui que vers le soir pour se reposer* (223 D, trad. 425).

Le *Banquet* est donc comme un hymne consacré à la force de résistance de Socrate. Or ce qu'Aristophane et tous les comiques raillent sans se lasser, chez les penseurs comme Socrate, c'est leur indigence et leurs privations ; ce qu'ils trouvent plaisant chez ces bohèmes intellectuels, c'est le contraste de leur dénuement et de leurs prétentions, c'est, au sens propre, leur endurance, c'est-à-dire leur façon de supporter les rigueurs, volontaires ou non, avec fierté et affectation.

Certes, dit à Socrate le chœur des « Nuées », *nous ne prêterions l'oreille à nul autre des philosophes transcendants* (τῶν μετεωροσοφιστῶν) *d'aujourd'hui, sauf à Prodicus : à lui, pour sa doctrine et son intelligence; à toi, parce que tu marches dans*

les rues la face haute et le regard tendu, qu'allant nu-pieds, tu soutiens bien des rigueurs, et que, fort de notre appui, tu affectes un air imposant. (360-363, trad. I, p. 296.)

Une partie capitale de la comédie consiste dans la réception de Strepsiade parmi les « penseurs ». C'est une scène d'initiation ; pour mettre le néophyte à l'épreuve, c'est sur cette endurance nécessaire qu'on insiste. Voici comment les Nuées lui parlent :

Mortel qui attendis de nous la haute sagesse, que tu seras heureux parmi les Athéniens et les Hellènes, si tu as la mémoire sûre, l'esprit méditatif et si l'endurance siège dans ton âme; si tu ne te lasses ni de rester debout ni de marcher, si tu sais sans trop d'humeur supporter le froid, ne point te soucier de déjeuner, t'abstenir de vin, de gymnases et des autres sottises, si tu crois enfin, comme il sied à l'homme intelligent, que le bien suprême consiste à l'emporter dans l'action, dans le conseil, dans les luttes de la parole (412-419, trad. I, p. 301.)

Cette tirade énumère les qualités qui sont raillées ailleurs dans Socrate et ses amis, elle le fait sur un ton qui porte à penser à l'imitation de quelque discours sérieux, voire solennel où toutes les formes de l'endurance étaient requises de quiconque aspirait à la sagesse. La dernière phrase surtout rappelle l'esprit des sophistes.

S'il y a là parodie, dans Platon, en tous cas, c'est l'inverse qu'on trouve ; le procédé de toute son œuvre a été de prendre au sérieux et d'exalter en Socrate les traits dont le théâtre avait exploité l'aspect comique ou repoussant. Le plaisant y subsiste juste assez pour que le sage n'ait rien de solennel, pour que le héros demeure naturel et familier, pour que le saint demeure un homme vivant.

Dans le *Banquet,* Platon substitue Alcibiade aux comiques ses vraies sources ; le sage et ses vertus sont décrits par un

homme ivre, rien moins que vertueux, à qui la grandeur de Socrate cause une sorte de dépit, d'envie, d'admiration involontaire et forcée. Platon nous fait apparaître son héros derrière ce rideau impur, comme une flamme à travers la fumée, de la façon que lui-même conçoit la grandeur idéale de sa création à travers les sarcasmes de la comédie.

On saisit par là, dans la légende socratique, la cause de cette saveur qui n'est qu'en elle : La figure de Socrate est exaltée à travers une première défaveur, parce qu'elle ne repose que sur des données hostiles et caricaturales. Ces traits grotesques ou rebutants sur lesquels Aristophane appuie, on ne les nie pas, car on n'en aurait pas d'autres à leur substituer, mais on en fait une apparence derrière laquelle se cache, par une pudeur exquise, l'immense supériorité du sage. « Il est vrai que Socrate est laid, ses propos communs, sa vie triviale mais... — il est pauvre et comme exclu des succès les plus enviés de l'existence : ce n'est pas par impuissance, c'est par un mépris volontaire, par la recherche obstinée de quelque chose de plus haut et de plus rare... il figure dans les orgies et ne repousse point les compagnies suspectes : c'est que sa force et son empire sur soi lui permettent de tels risques et le mettent au-dessus de leurs dangers ». Tout est apologétique dans les portraits de Socrate, ce n'est pas à cause de Polycrate, c'est à cause des traits satiriques de la comédie contemporaine, source peut-être unique de tout ce qui est rapporté de sa personne.

. . . .

Un examen de l'*Apologie* corroborerait ces conclusions. Les procédés y sont les mêmes que dans le *Banquet*. Ces deux écrits présentent d'ailleurs d'étroites affinités d'inspiration et d'exécution. Nul doute qu'ils se soient succédé dans un temps très court. Si même il était vrai que l'*Apologie* fît allusion aux accusations de Polycrate, ce qu'on pourrait sou-

tenir d'après quelques mots de Socrate (1), il n'en demeurerait pas moins que ce plaidoyer est dirigé avant tout contre les allégations des auteurs comiques, desquels, selon toute vraisemblance, Polycrate lui aussi s'est inspiré. Déjà dans les comiques Socrate était accusé à la fois de corrompre la jeunesse — la perversion de Phidippide, fils de Strepsiade, n'est-elle pas le sujet même des *Nuées* ? — et de ne pas croire aux dieux ou d'introduire de nouvelles divinités. Aristophane va jusqu'à donner à Socrate l'épithète de Mélien, par allusion, sans doute, à Diagoras de Mélos dont la condamnation pour impiété était dans toutes les mémoires (2). Impiété et corruption de la jeunesse, ce sont là deux imputations passées à l'état de lieu commun dès l'époque des comiques et en partie par leur fait; elles sont dirigées contre tous les hommes de pensée indistinctement, Anaxagore, Prodicus ou Socrate (3).

... *Pour ne pas demeurer court,* dit Socrate de ses calomniateurs, *ils se rejettent sur ces reproches triviaux qu'on fait ordinairement au philosophe : qu'il recherche ce qui se passe dans les cieux et dans le sein de la terre, qu'il ne croit point aux dieux, et qu'il rend bonne une mauvaise cause.* (23 D, trad. p. 63.)

Dans sa défense, Socrate rappelle sa conduite honorable à Potidée, à Amphipolis et à Délium. On n'a pas oublié de quelle manière il nous a semblé que Platon avait constitué pour Socrate ce beau passé militaire; il est probable qu'il n'a pas procédé autrement pour les épisodes dans lesquels se

(1) Apologie XXI : *Mais la seule chose que je me sois proposée toute ma vie, en public et en particulier, c'est de ne jamais rien céder à qui que ce soit contre la justice, non pas même, à ces tyrans, que mes calomniateurs veulent faire passer pour mes disciples* (33 A, trad. p. 83). Ce passage, comme tous les autres s'explique d'ailleurs fort bien sans Polycrate.

(2) *Nuées*, 830. La date de la condamnation de Diagoras est placée en 416. Il s'ensuivrait que ce vers est de la seconde rédaction des *Nuées*.

(3) Cf. le *Callias* d'Eschine, Dittmar, p. 189.

résume la carrière politique de son héros, et qui sont racontés ainsi dans l'*Apologie :*

Vous savez, Athéniens, que je n'ai jamais exercé aucune magistrature, et que j'ai été seulement sénateur. La tribu Antiochide, dont je suis, était justement de tour au Prytanée, lorsque, contre toutes les lois, vous vous opiniâtrâtes à faire le procès en même temps aux dix généraux qui n'avaient pas enseveli les corps des citoyens morts au combat naval des Arginuses, injustice que vous reconnûtes et dont vous vous repentîtes dans la suite. En cette occasion, je fus le seul des sénateurs qui osai m'opposer à vous pour vous empêcher de violer les lois... Je protestai contre votre décret, et malgré les orateurs qui se préparaient à me dénoncer, malgré vos menaces et vos cris, j'aimai mieux courir ce danger avec la loi et la justice que de consentir avec vous à une si grande iniquité, par la crainte des chaînes et de la mort.

Cela se passa pendant que la ville était encore gouvernée par le peuple; mais après qu'on eut établi l'oligarchie, les trente tyrans m'ayant mandé, moi cinquième, au Tholos, me donnèrent l'ordre d'amener de Salamine Léon le Salaminien, afin qu'on le fît mourir; car ils donnaient de ces ordres à beaucoup de personnes, pour compromettre le plus de citoyens possible dans leurs iniquités; et alors je fis voir, non point en paroles, mais en effet, que je me souciais de la mort, pour parler grossièrement, comme de rien, et que mon unique soin était de ne commettre ni impiétés, ni injustices. Toute la puissance de ces trente tyrans, quelque redoutable qu'elle fût, ne m'ébranla pas jusqu'à me faire tremper dans cette iniquité impie.

Quand nous fûmes sortis du Tholos, les quatre autres s'en allèrent à Salamine et amenèrent Léon, et moi, je me retirai dans ma maison; et il ne faut pas douter que ma mort n'eût suivi ma désobéissance, si ce gouvernement n'eût été aboli bientôt après. (32 A, trad. 81.)

Ce qui nous frappe dans ces deux épisodes c'est que Socrate paraît simplement superposé à des événements complets sans lui. Il vote contre une mesure d'exception au détriment des stratèges, mais son vote isolé ne pouvait avoir de suites ; il est envoyé avec d'autres en mission, les autres y vont, il n'y va pas. Sans doute personne n'avait jamais entendu parler de Socrate à propos de ces deux affaires, et pour cause [1].

Au demeurant, que l'*Apologie* de Socrate soit construite en opposition avec le dénigrement des comiques, c'est ce qu'il n'y a pas lieu de découvrir, Platon prend soin de nous l'apprendre. Il fait déclarer à Socrate lui-même que son impopularité remonte à de longues années, particulièrement à l'époque où furent représentées les *Nuées*. Le seul de ses plus anciens accusateurs qu'il soit possible à Socrate de nommer est un certain faiseur de comédies. (18 D, trad. p. 54.) C'est comme une réponse aux imputations d'Aristophane que Socrate développe sa défense. Il explique pourquoi il est pauvre, il démontre qu'il n'a corrompu personne, qu'il n'a jamais été professeur, qu'il ne s'est jamais occupé de physique, qu'il ne se faisait pas payer. Ce sont là toutes réponses à autant d'accusations de la comédie [2].

. . . .

Qu'en serait-il bien des traits physiques de Socrate ? Son iconographie traditionnelle est fixée par Platon, dans le *Banquet* encore, et dans le *Théétète* [3].

Je dis d'abord (c'est Alcibiade qui parle) *que Socrate res-*

---

[1] Les trois passages de Xénophon (*Mém.* l. I, c. 1, 18, l. IV, c. 4, 2, *Hellén.* l. I, c. 7, 15) où l'on trouve rapportés l'un ou l'autre de nos deux épisodes, sont manifestement inspirés de l'*Apologie*, soit directement, soit par des intermédiaires.

[2] Pour le dernier trait, cf. *Nuées*, *98-99 : ils enseignent, quand on les paie, à gagner les causes justes et les injustes*. (trad. I, p. 275.)

[3] Ajoutez *Ménon* 80 A, trad. 346, passage cité plus bas, p. 326 ; il y est dit que Socrate ressemble physiquement à la torpille marine.

semble tout à fait à ces Silènes qu'on voit exposés dans les ateliers des statuaires et que les artistes représentent avec une flûte ou des pipeaux à la main : si vous séparez les deux pièces dont ces statues se composent, vous trouvez dans l'intérieur l'image de quelque divinité. Je dis ensuite que Socrate ressemble particulièrement au satyre Marsyas. Quant à l'extérieur, Socrate, tu ne disconviendras pas de la ressemblance... (215 A, trad. p. 411, cf. aussi 216 D, trad. p. 414.)

Dans le *Théétète*, Théodore, parlant du jeune homme de ce nom, dit à Socrate :

... Soit dit sans t'offenser, loin d'être beau, il te ressemble et il a comme toi le nez camus et les yeux sortant de la tête, un peu moins que toi, pourtant. (143 E, trad. p. 13.)

Le type physique de Socrate n'aurait-il pas simplement été suggéré à Platon par le masque comique ? Si, pour jouer Socrate, l'acteur s'affublait d'un masque ressemblant à son modèle, ce devait en être la caricature fort chargée, et l'aspect caricatural que conserve Socrate dans la littérature et dans l'art doit sans doute plus au grossissement conventionnel de la scène qu'au modèle vivant.

Xénophon, de son côté, ne nous dessine pas Socrate autrement que Platon. Il se peut qu'il le démarque lorsqu'il dit :

« *Eh quoi, dit Socrate, tu te vantes comme si tu étais plus beau que moi. — Oui, par Jupiter, dit Critobule, ou bien alors je serais plus laid que tous les Silènes de nos drames satiriques.* » *Socrate, en effet, se trouvait ressembler à ces personnages.* (*Banquet*, IV, 19, trad. p. 219 ; cf. aussi c. V.)

Copie ou non, ce passage ajoute un détail qui est une confirmation de l'hypothèse : ce silène auquel Socrate ressemble est un personnage de théâtre.

Pour la physionomie comme pour le caractère, si la littérature proprement socratique nous donne sur Socrate des détails vrais, c'est en reprenant ce qu'il a pu passer de vérité à travers les caricatures des comiques. En ce qui concerne le

Socrate non légendaire, qui l'eût pensé ? Aristophane est la vraie source, pour nous comme pour Platon lui-même [1]. Quant à discerner la vérité ainsi tamisée, libre à chacun de s'y risquer, à condition de ne point se permettre d'illusions sur la certitude ni sur l'importance de ses conjectures.

. . . .

On s'est parfois complu à insister sur l'unité de la physionomie et du caractère de Socrate à travers la diversité des dialogues et des auteurs [2]. Si la doctrine, dit-on, prête à la controverse à cause de la diversité des sources, du moins sur la personne du maître, les socratiques demeurent fidèles à l'unité du modèle et, en somme, chacun d'eux ne contredit ni les autres ni lui-même : ils peignent d'après nature.

Cette unanimité et cette constance prouveraient tout aussi bien que les traits de Socrate sont rapportés d'après un modèle définitivement fixé tel que le Socrate d'Aristophane, que nous n'avons en somme que les copies d'un premier portrait : mais peu importe au reste, car cette unanimité et cette constance n'existent point. Il faut une prévention poussée jusqu'à l'aveuglement pour la trouver dans nos auteurs.

Chez Platon du moins, Socrate varie, et justement dans les traits moraux essentiels, c'est-à-dire dans ce qui n'est pas emprunté aux comiques, mais forgé selon les besoins du moment. A plus d'une reprise, Platon fait une sorte de retour sur sa propre création littéraire; nous le voyons peindre son Socrate, dans tel dialogue d'après le rôle qu'il lui a lui-même attribué dans ses écrits antérieurs. Parmi ces variations nous prendrons un exemple que nous caractériserons comme l'op-

(1) On se souvient, d'ailleurs, que l'air de tête propre à Socrate, lorsque Platon en parle, c'est dans les *Nuées* qu'il le prend. (Voir plus haut, p. 294.)

(2) Cf., GROTE. *Histoire de la Grèce,* trad. t. XII, p. 237. Grote, à la vérité, n'insiste que sur l'identité de Socrate à travers les socratiques et les comiques, et non à travers les écrits successifs d'un même auteur, mais pour lui l'éventualité d'une variation du type socratique chez un même auteur ne se posait même pas.

position du *Socrate Torpille* et du *Socrate Accoucheur*. Au moyen d'un troisième Socrate, le *Socrate Delphique*, nous montrerons avec quelle fertilité d'invention Platon est parvenu à unifier rétrospectivement les aspects opposés et successifs de la figure qu'il a créée.

Le *Socrate Torpille* est celui qui ne cherche qu'à embarrasser et à confondre ses interlocuteurs. Il caractérise les premiers dialogues, sans qu'on puisse dire qu'il s'y présente systématiquement sous cet aspect. Au moment où il écrivait le *Protagoras* ou le *Petit Hippias*, Platon était préoccupé principalement d'imiter ce qu'on se représentait comme le dialogue zénonien, fondé sur une aporie dialectique. Peut-être avait-il sous les yeux quelque modèle émanant de Gorgias. Il ne s'agissait que de réfuter, de faire ressortir la contradiction des thèses proposées, de confondre avec malignité l'assurance des personnages de marque qu'abordait le compère choisi une fois pour toutes, en remplacement du Zénon primitif.

Ce n'est pas que Socrate se prive dans ces dialogues de soutenir aucune thèse positive, mais l'objet principal du dialogue est ailleurs. Socrate n'affirme que pour réfuter, et tout le piquant de l'œuvre est de savoir comment il va s'y prendre pour mettre les autres *a quia*.

Dans les petits dialogues où nous avons cru voir les premiers essais de Platon, la négation, si elle est déjà l'objectif unique, manque encore de saveur, à cause de ceci précisément que Socrate ne parvient à réfuter qu'en démontrant l'alternative opposée. Sa chicane se perfectionne dans le *Petit Hippias*, et s'épanouit dans le *Lachès* et dans le *Protagoras* où, pour mieux arriver à son but, il feint de se contredire lui-même. Dans le *Ménon* enfin, le jeu des apories est au degré le plus perfectionné ; non seulement Socrate y recourt encore à une feinte volte-face, mais Platon a soin que son interlocuteur découragé le stigmatise avec bonheur :

J'avais ouï dire, Socrate, avant que de converser avec toi,

que tu ne savais autre chose que douter toi-même, et jeter les autres dans le doute : et je vois à présent que tu fascines mon esprit par tes charmes, tes maléfices et tes enchantements, de manière que je suis tout rempli de doutes. Et s'il est permis de railler, il me semble que tu ressembles parfaitement, pour la figure et pour tout le reste, à cette large torpille marine qui cause de l'engourdissement à tous ceux qui l'approchent et la touchent. Je pense que tu as produit le même effet sur moi : car je suis véritablement engourdi d'esprit et de corps, et je ne sais que te répondre. (80 A, trad. p. 346.)

A un certain moment, par une évolution naturelle de son talent et de sa production, peut-être aussi à la suite de certaines critiques, Platon dut estimer opportun de s'écarter avec éclat du genre éristique ou de la dialectique négative. Sans doute il éprouvait aussi le besoin de se séparer des écrivains qui, à sa suite, s'étaient mis à exploiter cette veine d'un comique assez tôt fatigant. Ce moment de la carrière du maître est marqué par l'*Euthydème*. Euthydème et Dionysodore sont la caricature des ergoteurs éristiques ; on leur oppose Socrate et sa manière. Nous avons déjà vu quel modèle d'interrogation utile Socrate nous présente (278 E, trad. p. 347). C'est lui-même qui, jugeant à leur valeur les extravagances des deux sophistes, fait la théorie de la bonne dialectique : Les subtilités éristiques ne sont qu'un jeu qu'il faut faire suivre, si l'on y recourt, d'un enseignement sérieux, positif, c'est-à-dire conduisant à des vérités qui forcent l'adhésion. La bonne manière d'interroger doit conduire à une conviction utile. C'est ainsi que Socrate amène Clinias à reconnaître la nécessité de l'étude et de l'application au bien.

Voilà, conclut Socrate, *un modèle grossier et diffus d'exhortation à la vertu* (τῶν προτρεπτικῶν λόγων) *que j'ai eu bien de la peine à vous tracer.* (282 D, trad. p. 353.)

C'est donc là la théorie des discours édifiants ou exhortations (προτρεπτικοὶ λόγοι), dans lesquels on découvre volontiers

le noyau de l'enseignement socratique. Le fait est qu'ils n'ont pas tardé à se substituer au pur badinage dialectique qui a caractérisé dans la littérature socratique la période des débuts. Les *Mémorables* de Xénophon sont l'exemple le plus complet d'un écrit socratique conçu de cette manière.

De même que le *Ménon* caractérisait le Socrate Torpille, le *Théétète* nous donne la théorie et le nom de ce *Socrate Accoucheur*. Socrate s'y fait gloire d'être le digne fils de sa mère Phénarète : elle accouchait les corps, il accouche les esprits.

SOCRATE. — *Eh bien, pauvre innocent, n'as-tu pas ouï dire que je suis fils de Phénarète, cette sage-femme tout à fait habile et renommée ?*

THÉÉTÈTE. — *J'ai déjà ouï dire cela.*

SOCRATE. — *N'as-tu pas appris aussi que j'exerce la même profession ?*

THÉÉTÈTE. — *Non.*

SOCRATE. — *Sache donc que rien n'est plus vrai. Ne va pas pourtant découvrir ce secret à d'autres. Ils ignorent, mon cher, que je possède cet art; et parce qu'ils sont dans cette ignorance, ils n'ont garde de publier cela de moi; mais ils disent que je suis un esprit bizarre, qui n'a d'autre talent que de jeter les hommes dans toutes sortes de doutes. N'as-tu pas entendu dire cela ?* (149 A, trad. p. 26, cf. aussi 150 B, trad. p. 30.)

On remarquera la réminiscence du Socrate Torpille ; mais Socrate ne prend ce soin que pour laisser entendre qu'il n'a cette apparence qu'aux yeux de ceux qui ignorent sa vraie spécialité. Le Socrate chicaneur de la première manière est donc présenté comme un aspect incomplet de la personnalité vraie du penseur, et ses interrogations captieuses et déconcertantes deviennent une préparation à un enseignement de haute valeur. Le raccord des deux aspects est suggéré par

l'ordre même de leur création; il est à la fois naturel et ingénieux.

Naturel il l'est si bien que le lecteur pourrait dire : mais pourquoi n'en aurait-il pas été effectivement ainsi ? A cette question il est aisé de répondre : C'est que les dialogues éristiques ne remplissent nullement cet office de préparation que les données de l'*Euthydème* et du *Théétète* impliqueraient; ils portent surtout sur des questions oiseuses, comme le εἰ διδακτόν, empruntées telles quelles à des écrits de circonstance [1].

L'idée que l'interrogation n'a pas une réfutation pour fin dernière, mais prépare une affirmation édifiante, cette idée-là n'a pris toute son importance aux yeux des auteurs et elle n'a été exprimée systématiquement que lorsque l'évolution naturelle du genre dialectique les a conduits à s'en servir pour développer des théories positives. Elle marque à la fois l'apogée du dialogue, puisqu'elle en conserve le piquant tout en lui donnant une haute portée, et elle contient le germe de sa décadence, puisque de plus en plus l'interrogatoire deviendra une forme artificielle de l'affirmation, puisque les réponses, de plus en plus, seront contenues dans les questions. Les derniers dialogues montreront cette dégénérescence en même temps que le déclin du personnage de Socrate. La période culminante du dialogue coïncide avec la perfection de la figure socratique, par la raison que, questionneur iro-

---

(1) On ne voit pas non plus, dans les premiers dialogues, que Socrate étudie ses interlocuteurs aux fins de reconnaître ceux qui sont aptes à profiter de son enseignement maïeutique. Telle est cependant la prétention de Socrate dans le *Théétète*. — Dans le *Lachès*, il est formellement présenté comme un pédagogue. Lachès dit à Lysimaque : *Ce qui me surprend, c'est que tu nous appelles pour nous consulter sur ce sujet et que tu n'y appelles pas Socrate, qui premièrement est du même bourg que toi, et qui de plus s'est voué tout entier à ces matières qui regardent l'éducation des enfants, pour chercher les sciences qui leur sont le plus nécessaires, et les occupations qui leur conviennent le mieux.* (180 B, trad. p. 304.)

nique et moraliste inspiré, le Socrate parfait n'est que la projection animée du dialogue parfait.

Platon, nous l'avons déjà dit, ne s'est pas contenté de nous présenter rétrospectivement son héros sous les aspects du Socrate Torpille et du Socrate Accoucheur, c'est tout autrement que, dans l'*Apologie,* il nous explique son caractère, son activité, la manière dont il est apparu à ses contemporains. Ici nous trouvons dans leur plein déploiement la fantaisie, l'idéalisation poétique, et cette grandeur inspirée qui achève le personnage et le révèle enfin, comme un mont au détour d'une route dans sa surprenante hauteur.

Nous avons appelé ce troisième aspect de la figure le *Socrate Delphique.* C'est par allusion à l'oracle de Delphes et à sa réponse à Chéréphon. On se souvient de ce que Socrate nous dit de son ami : *Etant parti pour Delphes, il eut la hardiesse de demander à l'oracle... s'il y avait au monde un homme plus sage que moi; la Pythie lui répondit qu'il n'y en avait aucun.* (21 A, trad. p. 58.)

Quand je sus la réponse de l'oracle, ajoute Socrate, *je pensai en moi-même : que veut dire le Dieu ? quel sens cachent ses paroles ? car je sais bien qu'il n'y a en moi aucune sagesse, ni petite, ni grande; que veut-il donc dire, en me déclarant le plus sage des hommes ? car il ne ment point, la Divinité ne saurait mentir.* (21 B, trad. p. 59.)

Pour comprendre comment il pouvait l'emporter sur les autres, Socrate se met à interroger les gens réputés sages, ou seulement compétents en quelque chose, hommes d'Etat, poètes, artistes. Il leur fait ses objections, qui viennent de ce qu'ils ne sont nullement sages et qu'ils ont la prétention de l'être.

Quand je l'eus quitté, dit-il du premier faux sage abordé, *je raisonnais en moi-même et me disais : je suis plus sage que cet homme. Il peut bien se faire que ni lui ni moi ne sachions rien de beau ni de bon; mais il y a cette différence, que lui,*

il croit savoir, quoiqu'il ne sache rien, et que moi, ne sachant rien, je ne crois pas non plus savoir. Il me semble donc qu'en cela j'étais tant soit peu plus sage, parce que je ne croyais pas savoir ce que je ne savais point. (21 D, trad. p. 59.)

Ayant fait partout la même constatation, il conclut devant ses juges :

C'est de cette recherche, Athéniens, que sont nées contre moi toutes ces haines et ces inimitiés dangereuses, qui ont produit toutes les calomnies que vous savez, et m'ont fait donner le nom de sage; car tous ceux qui m'entendent croient que je sais toutes les choses sur lesquelles je découvre l'ignorance des autres. Or, il me semble, Athéniens, qu'il n'y a que Dieu seul qui soit véritablement sage, et que c'est aussi ce qu'il a voulu dire par son oracle, en faisant entendre que toute la sagesse humaine n'est pas grand'chose, ou, pour mieux dire, qu'elle n'est rien; et si l'oracle a nommé Socrate, *il s'est sans doute servi de mon nom comme d'un exemple, et comme s'il disait à tous les hommes : Le plus sage d'entre vous, c'est celui qui reconnaît, comme* Socrate, *que sa sagesse n'est rien.*

Convaincu de cette vérité, pour m'en assurer encore davantage et pour obéir au Dieu, je continue ces recherches non seulement parmi nos citoyens, mais aussi parmi les étrangers, pour voir si je n'en trouverai aucun véritablement sage, et n'en trouvant point, je sers d'interprète à l'oracle, en leur faisant voir qu'ils n'ont aucune sagesse. Cela m'occupe si fort, que je n'ai pas le loisir de m'occuper de la république, ni d'avoir soin de mes affaires, et que je vis dans une grande pauvreté, à cause de ce culte que je rends au Dieu. (22 E, trad. p. 62.)

Voici bien la trouvaille la plus admirable pour expliquer Socrate ; sa manie de questionneur, les ressentiments qui vont entraîner sa mort. Ici plus rien ne rappelle les origines probables du genre dialectique : Platon fait table rase, tous les

entretiens de Socrate sont dûs à une circonstance historique, la réponse de la Pythie. Sans la demande de Chéréphon, pas de Socrate questionneur, pas de dialogues socratiques.

Une liberté si grande prise avec l'histoire fait déjà soupçonner que la fiction du Socrate delphique fut tardive, que l'idée n'en vint à Platon qu'après que bien des dialogues l'eurent préparée et rendue acceptable. Elle dut être expressément commandée par les nécessités particulières de l'*Apologie*, le point sur lequel il y avait lieu d'insister étant l'impopularité que Socrate avait dû s'attirer à la longue.

Le lecteur qui se souvient de nos recherches sur le *Charmide*, sur les dialogues anonymes ayant avec le *Charmide* certaines affinités, qui a encore présents dans son souvenir les développements et le ton du *Premier Alcibiade*, n'aura pas de peine à reconnaître les origines probables du Socrate delphique, et prononcera de lui-même le nom de Prodicus.

La vocation de Socrate telle que nous la révèle l'*Apologie* est fondée sur la morale de la connaissance de soi, de la claire aperception de son ignorance initiale, sur l'idéal de la perfection individuelle, sur cette doctrine enthousiaste qui a pris pour devise le γνῶθι σεαυτόν, dont deux passages que nous savons inspirés de Prodicus nous ont appris qu'il était inscrit à l'entrée du temple de Delphes ([1]).

([1]) Cf. Charmide, 164 D; c'est Critias qui parle: *Peu s'en faut même que je ne définisse la sagesse, la connaissance de soi-même, et je suis tout à fait du sentiment de celui qui a placé dans le temple de Delphes une inscription de ce genre. Cette inscription est, à mon avis, le salut que le dieu adresse à ceux qui entrent, au lieu de la formule ordinaire: sois heureux! pensant apparemment que ce salut: sois heureux! n'est pas convenable, et que les hommes doivent s'exhorter, non au bonheur, mais à la sagesse. Voilà en quels termes, différents des nôtres, le dieu parle à ceux qui entrent dans son temple, si je comprends bien la pensée de l'auteur de l'inscription. Sois sage! dit-il à tout venant. Langage un peu énigmatique, comme celui d'un devin.* Connais-toi toi-même, *et* sois sage, *c'est la même chose; ainsi du moins nous le pensons, l'inscription et moi* (trad. p. 268).

Ainsi le Socrate de l'*Apologie*, si différent de celui des autres dialogues, n'est pas élaboré sur des données nouvelles : Platon a su cette fois tirer de l'œuvre du penseur de Céos, dont il s'est si souvent raillé, les matériaux qui couronnent son œuvre propre, les traits qui donnent à son héros le caractère que lui conserveront à l'envi la légende et l'histoire.

Il faut toutefois remarquer que le Socrate delphique est bien plus voisin du Socrate Torpille que du Socrate Accoucheur, c'en est comme un perfectionnement : Il cherche à dérouter les gens, mais c'est pour se faire une conviction, celle de la valeur relative des individus et de la sienne propre. Ce retour partiel au Socrate primitif s'explique aisément : dans l'*Apologie*, c'est l'impopularité de l'accusé qu'il s'agit d'expliquer, plutôt que sa sagesse positive. Il est à peine nécessaire d'ajouter qu'en fait aucun dialogue ne confirme ce que Socrate nous dit des origines et de la nature de sa vocation. Nulle part nous ne le voyons diriger ses questions conformément aux intentions qu'il révèle dans sa défense, partout au contraire on le trouve préoccupé d'autres fins, d'éristique pure dans les premiers dialogues, de « maïeutique » ou de démonstrations positives dans les autres, sans s'interdire, à l'occasion, de libres fantaisies littéraires.

Au moral pas plus qu'au physique, la figure socratique ne constitue un portrait d'après nature ; elle est une composition très travaillée. Par quelques parties, c'est une copie du Socrate des Comiques ; par d'autres, c'en est le contre-pied ; le reste est élaboré selon les besoins du rôle dans les dialogues, repris ensuite et complété par une réflexion sur ce rôle dans des esquisses systématiques où, diversement d'ailleurs, les

---

Premier Alcibiade, 124 A (trad. p. 192), cf. plus haut, I[e] partie, chap. VII, où le passage est cité. — Rappelons que quelques lignes plus bas que ce passage, on trouve une réminiscence de l'endroit du *Ménon*, 96 D, trad. p. 389, dans lequel nous avons reconnu une péroraison probable de Prodicus sur le soin à prendre de soi-même et de son perfectionnement.

particularités sont ordonnées, expliquées, et les singularités justifiées.

Tout cela, c'est la *création littéraire,* avec tous ses procédés et toutes ses ressources, avec ses variations aussi, ses progrès et ses retours; mais si puissamment poursuivie, si supérieurement exécutée, que les petites incompatibilités s'effacent devant les traits saisissants, si riche en trouvailles, si féconde en résultats, animant, grâce aux difficultés mêmes, à cet obstacle d'un fonds d'informations défavorables, une figure si nouvelle, si piquante et si haute, qu'on l'aime, qu'on *veut* Socrate ainsi, qu'on redoute de le trouver autre, et que la critique, sortant de son indifférence de commande, poursuit, en s'ingéniant pour les maintenir, malgré tout, vraisemblables, l'élaboration du personnage et de son œuvre. Ainsi les amis d'un lutteur aux prises avec l'adversaire miment ses gestes, font effort avec lui, ébauchent les mouvements victorieux qu'ils aspirent à lui voir faire. A travers les siècles, la légende socratique continue.

TROISIÈME PARTIE

La Postérité Socratique

CHAPITRE PREMIER

Xénophon

TOUTE la spéculation postérieure à Socrate lui est rattachée par la tradition. A lire nos histoires et nos manuels, il n'est pas un philosophe qui ne procède de lui et ne lui doive le principal ou le meilleur de sa pensée. Nous avons à opposer à cette tradition les conséquences immédiates de nos vues sur l'état réel de la philosophie au Ve siècle. Nos hypothèses introduisent-elles dans l'histoire de la pensée post-socratique quelques clartés, ou n'y font-elles entrer qu'une confusion nouvelle ? Certaines difficultés s'en trouvent-elles résolues, ou n'en résulte-t-il que des problèmes nouveaux, sans les réponses ? La négation qui fait, en somme, l'idée mère de ce livre, n'aurait-elle pour résultat que d'introduire plus de vide dans ces chapitres déjà si maigres, où l'on énumère force noms de philosophes sans rien pouvoir leur attribuer que de misérables débris de doctrines ?

D'un autre côté la version orthodoxe du socratisme n'est-elle pas fortifiée par ce qui nous est rapporté de ses successeurs, et nos thèses ne rencontrent-elles pas là de sérieuses objections ? C'est aussi ce que nous avons à nous demander.

Si nous commençons par écrire ici le nom de Xénophon, c'est pour marquer la place d'une étude nécessaire, et non pour l'entreprendre. Aux recherches encore bien fragmentaires que nous avons faites sur les sources de Platon, une étude toute semblable des écrits de Xénophon doit corres-

pondre. Il ne serait guère malaisé de la pousser assez loin, et, en fait, la question des rapports de Xénophon et de Socrate se trouve déjà très avancée. Si des auteurs tels que Joël et Dittmar n'aboutissent pas aux conclusions radicales où nous nous sommes risqué, il me semble qu'ils y préparent, le dernier surtout. Certains résultats de leurs travaux et de ceux de leurs devanciers paraissent définitifs. Telle est cette proposition : l'auteur des *Mémorables*, du *Banquet*, de l'*Apologie*, n'est pas un socratique de la même espèce que Platon, Eschine ou Antisthène. Son œuvre est postérieure à la leur, elle en implique l'existence préalable, c'est sur elle qu'elle est fondée, et elle y fait plus d'une allusion. Les passages où Xénophon se pose en témoin et parle comme s'il tenait ses informations de Socrate lui-même, ne sauraient faire impression à l'encontre de ces conclusions : ce sont là des tournures ou de menus artifices consacrés et sans conséquence.

Avant tout, Xénophon connaît les écrits de Platon et les utilise. Il leur doit un certain nombre de noms de personnages qu'il met à son tour en relation avec Socrate, tels que Simmias, Cébès, ou Glaucon, et mainte allusion à des épisodes de la vie de Socrate, par exemple son rôle dans le procès des dix stratèges et son attitude de résistance à l'égard des Trente Tyrans. Ces personnages, qui ont dans Platon une individualité propre et intéressante, ne sont souvent chez Xénophon que des noms vides ou des interlocuteurs de hasard, sans physionomie, interchangeables en quelque sorte. De même les épisodes rapportés sont écourtés ou délayés d'une manière qui ne laisse aucun doute sur le rapport de copie à original qu'ils soutiennent à l'égard des passages de Platon. A-t-il ces modèles sous les yeux ? ne les exploite-t-il que par réminiscences lointaines, ou à travers d'autres imitateurs ? C'est ce qui resterait à déterminer ; et il demeure encore possible que dans certains cas au moins, les coïncidences des deux auteurs

proviennent, non d'un rapport de dépendance, mais d'une commune inspiration.

Le plus souvent, les emprunts que Xénophon fait à Platon ne portent en somme que sur des détails (1) ; il n'en est pas de même à l'égard de certains autres socratiques. Si imparfaitement que nous connaissions les œuvres d'Antisthène et d'Eschine, nous en savons assez pour reconnaître que Xénophon n'a pas de scrupule de les exploiter autant qu'on peut le faire, et qu'il leur prend non seulement les idées, mais les fictions littéraires dans lesquelles elles sont encadrées. Il les a copiées à tel point que son œuvre est devenue pour nous la plus fidèle représentation de la leur, le moyen principal que nous avons de la connaître. C'est ce qui résulte sans contestation possible des travaux de Dümmler et de Joël pour Antisthène, et de Dittmar pour Eschine (2).

On peut même dire que ce qui a marqué dans l'étude de Xénophon un progrès décisif, c'est le rapprochement systématique qu'on s'est avisé de faire de ses écrits et de ceux d'Eschine et d'Antisthène. Aussi longtemps qu'on a agité sans sortir de ses limites étroites la question classique de savoir lequel nous représentait le plus fidèlement Socrate, de Platon ou de Xénophon, ce dernier a pu faire assez bonne contenance. En effet, son autorité bénéficiait de ses plagiats, de tout ce qu'il nous dit de Socrate pour l'avoir pris dans Eschine et dans Antisthène. Mais cela ôté, Xénophon n'est plus grand'chose, et l'ancien parallèle de Platon et de Xénophon au point de vue des sources du socratisme. se transforme en

(1) L'exception principale est pour l'*Apologie*. On sait que Zeller et d'autres ont voulu ôter à Xénophon la paternité de ce petit morceau. Le travail de compilation et de copie y est seulement plus manifeste que dans les *Mémorables* et dans le *Banquet*, mais pour être meilleurs, ces deux derniers écrits n'ont pas été composés autrement.

(2) Dittmar corrige heureusement les exagérations de Joël en faveur d'Antisthène.

un nouveau problème, celui de savoir ce qui, dans l'élaboration de la légende de Socrate, est dû à Platon, et ce qui revient à Antisthène, à Eschine, ou à d'autres, moins bien connus encore.

Les écrits socratiques de Xénophon sont une œuvre de seconde main. Dès avant eux la figure littéraire de Socrate est formée; ils ne font que la consacrer : Socrate est désormais cet original profondément sage et vertueux, railleur et interrogateur, mais plein de zèle pour le bien et le perfectionnement d'autrui, dans la bouche duquel on mettra indifféremment tout ce qu'on aura de piquant et d'édifiant à rapporter. Par certains artifices littéraires consacrés, on prend soin de le considérer encore comme un personnage réel et historique, ainsi on affectera encore de n'en parler que pour défendre sa mémoire contre les calomniateurs (*Mémorables, Apologie*) ; mais ailleurs, dans les *Economiques,* il est déjà presque un personnage abstrait et comme hors du temps.

A reprendre Xénophon par le menu, on aboutirait sans peine à des constatations identiques à celles de notre examen de Platon, à signaler les passages où, de quelque socratique que Xénophon s'inspire directement, c'est aux sophistes du v[e] siècle, à Prodicus, à Hippias que remontent et les problèmes abordés, et les solutions confrontées; que c'est aux comiques principalement que sont empruntés les personnages et les anecdotes. Le reste, comme chez Platon, est invention pure, commandée par les fins qu'on se propose ([1]). Mais cet examen critique, s'il concorde avec celui de Platon et le corrobore, ne saurait avoir à lui seul la même signification. Chaque fois qu'on trouverait des emprunts à un sophiste ou à un auteur comique, un conservateur obstiné pourrait toujours l'expliquer par le fait que Xénophon n'est pas un socratique de la première heure et que, manquant de renseignements

([1]) Cf., plus bas, cc. IV et V.

directs sur Socrate, il y a suppléé par des informations prises de toute main.

Une telle objection ne vaut pas pour les socratiques réputés originaux ; ce n'est donc pas Xénophon lui-même qu'il faut ainsi mettre à la question pour achever de s'édifier sur Socrate, ce sont ses modèles principaux, Eschine et Antisthène.

Nous pouvons avancer que cette exégèse démontrera que tous les socratiques ont dû procéder comme Platon lui-même. Tous puisent à l'envi dans les écrits du grand siècle, dont bien peu nous ont été conservés, œuvres de philosophes, d'historiens, d'orateurs, d'auteurs comiques. Même on est fondé de penser que celui de tous qui s'est permis les moindres libertés avec l'histoire, la chronologie et la vraisemblance, c'est encore Platon. Cette identité de procédés permet de supposer que tous les socratiques sont les imitateurs de l'un d'eux, le premier protagoniste de Socrate, et, jusqu'à plus ample informé, c'est à Platon que cette gloire paraît revenir.

Quant à Xénophon, il ne faudrait pas se dissimuler qu'en ce qui le concerne, les faits, au lieu de s'éclaicir, s'obscurcissent. Son œuvre, dit-on, est de seconde main ; elle paraît être notablement plus récente que ses modèles : cependant Xénophon est exactement leur contemporain, sa personnalité est mieux connue que la leur, Eschine le fait figurer dans un de ses dialogues... Que faut-il donc penser du rapport de Xénophon aux travaux littéraires qui lui sont attribués, du rapport de ses écrits socratiques à ses autres ouvrages ? Suffit-il, comme on l'a fait déjà, de voir dans les *Mémorables* et dans le *Banquet* des œuvres de la vieillesse de l'auteur des *Helléniques* ?

CHAPITRE II

Aristote

Il y a dans l'histoire de la philosophie grecque une convention qui a pris peu à peu la valeur d'un dogme, c'est la quasi-infaillibilité des données historiques d'Aristote. En matière socratique spécialement, la Critique prend volontiers les renseignements qu'elle trouve dans la *Morale* ou dans la *Métaphysique* pour des moyens de contrôle à l'abri de la contestation, grâce auxquels on peut estimer la valeur des autres sources. Elle déplore qu'Aristote soit tellement concis en ce qui concerne celui qu'on peut appeler son aïeul philosophique, que ses écrits ne puissent guère servir qu'à décider entre les données discordantes de Platon et de Xénophon sur Socrate et sa doctrine.

Tout bien examiné, les affirmations d'Aristote concordent plutôt avec Platon qu'avec Xénophon, et il en résulte que c'est surtout les auteurs qui font de Platon la source fondamentale, qui trouvent dans Aristote un appui qui les rassure et les fortifie. Lorsqu'au contraire on incline à faire de Xénophon l'historien de Socrate par excellence, on peut se trouver conduit à faire au sujet d'Aristote quelques timides réserves. Tel était du moins le cas de Zeller; on lisait dans la troisième édition de sa *Philosophie des Grecs : Les rares données que nous fournit Aristote sur la philosophie socratique seraient alors d'un bien faible secours pour trancher la question, et cela dans l'hypothèse même où nous pourrions admettre qu'il*

avait à sa disposition, pour la connaître, outre les écrits de Platon et de Xénophon, un certain nombre d'autres sources dignes de confiance, hypothèse qu'aucun indice certain ne justifie ([1]). Cela n'empêche pas Zeller de fonder toute son interprétation de la doctrine socratique sur quelques passages qu'il se félicite de trouver concordants et dont les principaux sont, les uns de Xénophon, les autres de ce même Aristote ([2]).

En dehors de légères réserves de ce genre, c'est presque l'unanimité parmi les auteurs au sujet de l'importance d'Aristote. *Socrate,* dit Fouillée ([3]) *est amoindri et vulgarisé dans Xénophon; de son côté, Platon idéalise tout ce qu'il touche : le vrai Socrate était intermédiaire, mais plus près de Platon que de Xénophon.*

Heureusement, nous pouvons ajouter à ces deux autorités le témoignage décisif d'Aristote, qui a été trop négligé. Nous trouveront dans les Morales, *des passages auxquels on n'avait pas fait attention et qui répandent une entière clarté sur les doctrines capitales de Socrate. Nous mettrons particulièrement en évidence un critérium inaperçu, quoique bien simple, pour distinguer le système de Socrate sur la volonté, du système platonicien; par la comparaison des textes d'Aristote avec les* Mémorables *et avec le* Deuxième Hippias, *nous espérons avoir mis ce point hors de doute.*

Joël va plus loin; selon lui c'est par Aristote qu'on peut retrouver le « vrai Socrate » à travers ses avatars littéraires. Sans Aristote le Socrate tel qu'il fut était perdu pour nous.

([1]) Traduction Boutroux, t. III, p. 95. Dans la 4e édition, la phrase est modifiée, Aristote a gagné un point, car Zeller n'insinue plus qu'il n'a pas eu sur Socrate d'autres lumières que celles que lui donnaient Platon et Xénophon. Ce membre de phrase est remplacé par une note où il est dit qu'en tous cas Aristote n'a guère fait usage de renseignements que nous ne pouvons connaître. (III, p. 94 et n. 4.)

([2]) Notamment sur le passage capital de la *Métaphysique,* 1078 b. Voir plus bas, p. 349.

([3]) *La Philosophie de Socrate,* 1874, t. I, p. X.

So knapp an Worten und gering an Zahl die aristotelischen Notizen sein mögen, hier — und nur hier allein — stehen sie uns reichlich zur Seite als die erwünschtesten Kriterien... (t. I, p. 171). Si la science moderne ne présente pas les principes du Socratisme aussi nettement qu'Aristote, c'est par excès de confiance dans Xénophon (p. 172). Au reste, selon Joël, Aristote est indépendant des données de Platon et de Xénophon. Il a une façon à lui de marquer la distinction selon qu'il parle du Socrate vrai ou du Socrate de Platon (1078 b, 1086 b, 1182 a). C'est qu'Aristote ne possédait pas seulement les écrits plus anciens que nous avons aussi, il avait à sa disposition toute l'imposante littérature socratique dont de misérables restes nous attestent seuls l'existence; il pouvait enfin puiser dans la plus riche tradition orale (p. 206). Aristote est donc la clé des problèmes socratiques, et la clarté complète sur le Socratisme est faite par cette formule qu'il nous rapporte : la vertu est science (p. 210).

Il s'est trouvé cependant un homme courageux qui a osé entreprendre d'ébranler le roc aristotélicien, c'est Taylor. Une de ses plus brillantes études a pour objet de démontrer qu'« Aristote n'a eu aucune connaissance particulière de la vie et de la pensée de Socrate, en dehors de ce qu'il en a appris dans Platon, ou de ce qu'il a lu dans les ouvrages des socratiques. Plus spécialement, toutes les données de quelque importance sur Socrate que nous trouvons dans les écrits aristotéliciens, nous en avons la source dans les dialogues de Platon. On ne trouve en outre que quelques anecdotes banales et sans portée, prises sans doute dans certains écrits socratiques que nous n'avons plus » (p. 40). Taylor conclut qu'en dehors d'Aristophane, Platon, avec la tradition qu'il a laissée dans l'Académie, est la source à peu près unique du socratisme. Le fait qu'Aristote ne s'en rapporte guère qu'à Platon, prouve que si lui, Aristote, disposait d'autres renseignements, il les a jugés négligeables. « Si Aristote doit compter comme

garant de quelque chose, c'est de l'absence, dans la seconde moitié du IVe siècle, de toute représentation de Socrate différente de celle que nous offre Platon » (p. 89).

Quiconque aura suivi point par point la démonstration de Taylor, nous semble-t-il, tiendra pour avéré l'essentiel de sa thèse. Aristote ne fait que présenter, à sa façon, un Socrate tel que, par une supposition plausible, on peut le tirer des plus anciens dialogues de Platon, du *Lachès*, du *Protagoras*, du *Petit Hippias*, en y ajoutant, notamment, la *République*.

Aristote, à proprement parler, n'est pas une source, il n'est que le premier historien, travaillant sur des données dont nous avons au moins les plus importantes, et les interprétant selon des probabilités, donnant des faits une version que la postérité a acceptée. Dès lors si Aristote corrobore dans une certaine mesure la croyance traditionnelle en un Socrate penseur original et chef d'école, son interprétation ne saurait prévaloir, quelque haute idée qu'on se fasse de sa sagacité et de sa bonne foi, contre les résultats concordants d'une étude critique des sources certaines, que nous possédons comme lui.

La brièveté et le petit nombre des passages où Aristote parle de Socrate permettent à Taylor de les passer en revue et de montrer l'inspiration platonicienne de presque tous (1). Par exemple, dans la *Rhétorique* (1419 a, 8), on trouve rappelé un raisonnement que Socrate fait dans l'*Apologie* (27 c) : Meletus l'a accusé de ne pas croire aux dieux, il reconnaît cependant que Socrate admet l'existence des démons; or les démons sont les enfants des dieux, croire aux démons c'est donc croire aux dieux. On trouve dans le même ouvrage ces deux passages identiques :

ὥσπερ γὰρ ὁ Σωκράτης ἔλεγεν, οὐ χαλεπὸν Ἀθηναίους ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινεῖν. (1367 b, 8.)

ὃ γὰρ λέγει Σωκράτης ἐν τῷ ἐπιταφίῳ, ἀληθές, ὅτι οὐ χαλεπὸν

(1) Taylor a réuni les passages indépendants de Platon, pp. 57 à 63.

Ἀθηναίους ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινεῖν ἀλλ' ἐν Λακεδαιμονίοις. (1415 b, 31.)

Comme le disait Socrate, il n'est pas difficile de faire l'éloge des Athéniens devant des Athéniens.

Ce que dit Socrate dans le discours funèbre est vrai : il n'est pas difficile de faire l'éloge des Athéniens devant des Athéniens, mais bien de le faire devant des Lacédémoniens.

Ils méritent d'être transcrits parce que dans l'un on lit ὁ Σωκράτης, dans l'autre Σωκράτης tout court. Quelques auteurs, Joël est du nombre, ont soutenu qu'Aristote employait l'article lorsqu'il voulait parler de Socrate, personnage littéraire de Platon, tandis qu'il l'omettait pour désigner le Socrate historique. C'est ce que Taylor réfute par des rapprochements d'extraits dont on a ici un exemple. Le mot de Socrate ainsi doublement rapporté est pris par Aristote dans le *Ménexène* (235 D).

On dira que la *Rhétorique* est, dans l'œuvre d'Aristote, un écrit d'un caractère spécial, où l'on ne saurait s'attendre à voir la vérité historique serrée d'aussi près que dans ses ouvrages philosophiques fondamentaux. Les passages qu'on invoque toujours comme des critères décisifs proviennent de la *Morale* et de la *Métaphysique*. Il importe que nous nous y arrêtions (1).

Rassemblons d'abord en deux groupes les extraits de la *Morale :*

καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει, τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ'οὐκ ἄνευ φρονήσως καλῶς ἔλεγεν. *(Ethique à Nicomaque*, 1144 b, 18.)

... Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου. (Ibid., 1144 b, 28.)

(1) Nous choisissons dans l'exposé plus complet de Taylor les extraits qui nous paraissent les plus significatifs.

Et Socrate d'une part a trouvé la vérité et d'autre part se trompait : il se trompait en admettant que toutes les vertus sont des connaissances ; mais il disait vrai en affirmant qu'elles ne vont pas sans la connaissance.

... Socrate croyait que les vertus étaient des raisonnements (il croyait, en effet, qu'elles étaient toutes des sciences) ; nous pensons qu'elles viennent après le raisonnement.

ὅθεν καὶ ὁ Σωκράτης ᾠήθη ἐπιστήμην (εἶναι) τήν ἀνδρείαν. (Ibid., 1116 b, 4.)

De là vient que Socrate considérait le courage comme une science.

μετὰ τοῦτον Σωκράτης ἐπιγενόμενος βέλτιον καί ἐπὶ πλεῖον εἶπεν ὑπὲρ τούτων, οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ 'οὗτος. τὰς γὰρ ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποὶει. (*Grande Morale*, 1182 a, 15.)

οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ' ὁ Σωκράτης ἐπιστήμας ἐποίει τὰς ἀρετὰς κτλ... (Ibid., 1183 b, 8.)

Après lui vint Socrate. Il traita ce sujet mieux et plus complètement, mais même lui ne le fit pas comme il faut, car des vertus il faisait des sciences.

Socrate même, se trompant sur ce point, des vertus faisait des sciences.

οὐδὲ Σωκράτης δὴ ὀρθῶς ἔλεγεν, ἐπιστήμην εἶναι φάσκων τὴν ἀνδρείαν. (Ibid., 1190 b, 28.)

Et Socrate non plus ne s'est certes pas exprimé correctement en disant que le courage est science.

Taylor montre aisément qu'il n'y a dans ce premier groupe d'extraits rien qu'on ne puisse tirer du *Charmide*, du *Lachès*, du *Protagoras*, de la *République*. Il est particulièrement remarquable qu'Aristote parle tantôt de la vertu tout entière, tantôt du courage en particulier. Cette distinction est le fait des dialogues, du *Protagoras* notamment.

Passons au second groupe de citations.

δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν

γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐδένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τό βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν (*Ethique à Nicomaque*, 1145 b, 23.)

Il serait étrange, en effet, comme le pensait Socrate, que là où la connaissance est présente, autre chose régnait en maître et la traînât en tous sens comme une esclave. Car Socrate, pour discuter, s'inspire entièrement de l'opinion qu'il n'existe pas d'impuissance à se gouverner : personne en effet n'agira en connaissance de cause à l'encontre de ce qui est le mieux, mais il pourra le faire par ignorance.

ὥσπερ Σωκράτης ἔφη οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους. εἰ γάρ τις, φησίν, ἐρωτήσειεν ὁντιναοῦν πότερον ἂν βούλοιτο δίκαιος εἶναι ἢ ἄδικος, οὐδεὶς ἂν ἕλοιτο τὴν ἀδικίαν ; (*Grande Morale*, 1187 a, 7).

Comme le dit Socrate, il ne dépend pas de nous d'être vertueux ou méchants; en effet, dit-il, si l'on demandait à n'importe qui s'il préfère être juste ou injuste, personne ne choisirait l'injustice.

Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης ἀνῄρει ὅλως καὶ οὐκ ἔφη ἀκρασίαν εἶναι. (Ibid., 1200 b, 25.)

Socrate l'ancien supprimait complètement l'impuissance à se gouverner et disait qu'elle n'existe pas.

Ici encore, rien dans ces lignes d'Aristote qui ne soit inspiré de Platon. En particulier le *Protagoras*, pour nous, se substitue à tout cela comme une source première et suffisante. Le souvenir de ce dialogue se fait apercevoir jusque dans les mots ; Taylor le montre en rapprochant de la première citation (1145 b, 23) le passage suivant du *Protagoras :*

...ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης, οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν ἀλλ' ἄλλο τι... ἀτεχνῶς διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης, ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων (352 B.)

Il (le peuple) *se persuade que lorsque la science se rencontre dans un homme, ce n'est pas elle qui le mène et qui*

le conduit, mais toute autre chose... En un mot, le peuple prend la science pour une esclave, toujours gourmandée, maîtrisée et entraînée par les autres passions... (trad. p. 88.)

En résumé ces deux groupes de citations montrent que tout ce qu'Aristote nous apprend de la morale de Socrate se ramène à ces deux idées : la vertu est science (premier groupe) ; personne ne fait le mal volontairement (second groupe) (1). Ils laissent le lecteur averti sur cette conviction qu'Aristote moraliste ne cite Socrate que d'après la représentation sommaire qu'il s'en est faite en lisant Platon.

Il n'en sera pas autrement des extraits de la *Métaphysique*, où Socrate est considéré non plus comme moraliste, mais comme logicien et comme théoricien de la connaissance, et où Aristote croit reconnaître en lui un précurseur de Platon et de lui-même.

Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τα ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν. (987 b, 1.)

Voilà comment, lorsque d'autre part il se fut attaché aux doctrines de Socrate qui, lui, ne s'était occupé, il est vrai, que de morale, et non de l'ensemble de la nature, mais avait dans ce domaine recherché le général, et, le premier, appliqué son esprit aux définitions, — Platon fut amené à croire que les définitions qu'on fait, ont pour objet non les choses sensibles, mais d'autres choses (trad. Colle, p. 20.)

Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου — τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν · οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων

(1) Pour le maigre surplus, voir dans Taylor, pp. 63 et 64 (2) et (3), les citations relatives à l'ironie socratique (εἰρωνεία) et au reproche souvent fait à Socrate d'interroger les autres tout en se dérobant lui-même aux questions.

ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος · ἐκεῖνος δ'εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν. συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν. διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τότ' ἦν, ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν, καί τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη. δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἄν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου · ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης. ἀλλ'ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς. (1078 b, 17.)

Socrate s'attacha aux vertus morales et, le premier, chercha à les définir d'une manière générale. Démocrite s'était borné à une partie de la physique et avait donné une sorte de définition du chaud et du froid. Antérieurement les Pythagoriciens avaient fait de même d'un petit nombre d'objets dont ils rattachaient la notion aux nombres, telle la définition de l'opportunité, du juste, du mariage. Socrate avait raison de chercher l'essence des choses. Car il voulait raisonner, et le principe des raisonnements c'est ce que sont les choses. En ce temps la dialectique n'était pas encore assez forte pour pouvoir considérer les contraires indépendamment de ce que sont les choses et dire si c'est la même science qui traite des contraires. Deux points, en effet, peuvent être attribués à juste titre à Socrate : les discours inductifs et la définition du général : car ces points sont tous deux au commencement de la science. Mais Socrate ne considérait comme séparées ni les notions générales ni les définitions.

τοῦτο δ', ὥςπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν, ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ'ἕκαστον. καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας. (1086 b, 2.)

Socrate, comme nous l'avons dit plus haut, y a touché (aux notions générales) dans les définitions, mais il ne les a point séparées des êtres particuliers ; et en s'abstenant de le faire, il a pensé juste.

Si l'on rapproche ces trois passages sans les isoler de leur

contexte, on s'aperçoit qu'ils constituent des sortes de répétitions d'un même ensemble de renseignements. Ce n'est pas seulement le fait d'un auteur qui s'en réfère plusieurs fois à ses souvenirs définitivement fixés et ordonnés, il y a plus, on a l'impression d'une triple utilisation d'une seule et même note documentaire. Les éditeurs de la *Métaphysique* ont d'ailleurs remarqué que la partie du livre XIII (M) qui contient notre second extrait (1078 b, 17) est une réplique de certains passages du livre I, où est situé le premier (987 b, 1). D'aucuns s'en sont même autorisés pour écarter ce passage comme une interpolation.

En réalité il est la donnée la plus significative et la plus importante ; il résume toute l'information d'Aristote sur Socrate, et nous montre quelle est exactement sa manière de voir sur le rôle historique du prétendu maître de Platon :

Avant tout, selon Aristote, Socrate s'est confiné dans l'étude des notions générales de la morale.

Mais ce faisant, il se trouve être un précurseur de Platon sur deux points : moraliste, il s'est efforcé de trouver des *définitions* des notions générales dont il s'occupait ; en même temps, il a développé les moyens d'étudier ces notions et toutes les autres, il a perfectionné l'art du raisonnement, en s'adonnant à la discussion systématique, à la dialectique, qu'il enrichit d'une manière particulière d'argumenter. C'est là ce que Platon a reçu de lui, et ce qu'il aurait demandé en vain aux Pythagoriciens [1].

---

[1] Il faut prendre garde que les mots διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τότ'ἦν etc., se rapportent au temps des Pythagoriciens, c'est-à-dire à l'état de la philosophie *avant* Socrate. C'est Socrate qui a contribué à mettre fin à l'insuffisance en question. Ce qui prouve cette interprétation, c'est le passage analogue du livre I où il s'agit, comme ici, de Platon et de ses rapports avec les Pythagoriciens : τὸ μὲν οὖν τὸ ἓν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι, καὶ μή ὥσπερ οἱ πυθαγόρειοι, καὶ ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγὴ διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν (οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ

Socrate a suggéré à Platon la théorie générale des idées, du moins il l'a préparé à la concevoir par sa manière de traiter de quelques concepts généraux de l'éthique, par sa méthode de discussion. Celle-ci comportait en particulier les inductions ou raisonnements par analogie (ἐπακτικοὶ λόγοι), qui font apercevoir un élément commun dans une diversité d'objets. Nous trouvons là, en somme, le noyau de la version traditionnelle du rôle de Socrate dans l'histoire de la logique, de même que les passages de la *Morale* résument l'œuvre morale de Socrate telle que se la représentent la plupart des historiens.

Quant à nous, ce qui nous frappe dans ces passages, c'est qu'ils nous montrent qu'Aristote n'a affaire avec Socrate logicien que chaque fois qu'il lui faut passer des Pythagoriciens à Platon ou à l'idéalisme dont Platon est le grand représentant. Les phrases où il est question de Socrate sont dans la *Métaphysique* comme des incidentes. Conformément à d'ingénieuses remarques de Taylor (1), Socrate semble embarrasser Aristote, comme si ce qu'il en sait ne concordait pas avec ses autres renseignements. On sent qu'à la rigueur Héraclite et les Pythagoriciens suffisent comme antécédents de l'idéalisme. Mais la principale expression de cet idéalisme, pour Aristote comme pour nous, ce sont les écrits de Platon, ce sont ses dialogues qui introduisent Socrate dans l'affaire. Ils l'introduisent comme un maître et comme un modèle, ils

μετεῖχον) (987 b, 29.) — L'idée d'Aristote, dans notre passage, est donc bien celle-ci : Les Pythagoriciens n'ont su que traiter quelques concepts sans pouvoir les démêler des nombres, parce que l'art de raisonner n'était pas assez développé. Ce qui a préparé la voie à l'idéalisme complet de Platon ou des idéalistes comme lui, c'est la dialectique inaugurée par Socrate, à propos de morale. Le δύο γάρ ἐστιν de la phrase qui suit correspond aux deux points dus à Socrate qui viennent d'être énoncés : συλλογίζεσθαι ἐζήτει, l'art du raisonnement, αρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν, la recherche des définitions, base du raisonnement. Il n'y a pas lieu d'apporter aucun amendement à ce texte.

(1) *Varia Socratica*, p. 67.

placent tout sous son autorité : quel a donc été exactement son rôle ?

Aristote croit dès lors devoir interpréter les premiers dialogues au point de vue de la logique comme à celui de la morale : Socrate a contribué à la théorie des idées, mais tout *indirectement;* il l'a préparée sans la formuler ni la concevoir. Les premiers dialogues, les seuls socratiques au sens propre — c'est Aristote qui a dû faire le premier cette juste classification chronologique — nous montrent que Socrate n'a nullement séparé les idées des choses sensibles ; c'est Platon, dans la suite, qui a fait ce pas.

La phrase δύο γάρ ἐστιν contient la solution aristotélicienne du problème socratique, en même temps qu'elle montre par sa forme qu'Aristote se l'est posé : Qu'a fait Socrate au point de vue logique ? deux choses : la critique des concepts et les discours d'induction.

Ces raisonnements inductifs, invention de Socrate, c'est dans les dialogues qu'Aristote les a trouvés ; voici un passage qui le montre :

C'est donc une fausseté que cette proposition de l'Hippias, que le même être est à la fois véridique et menteur. Socrate appelle menteur celui qui peut mentir; et par là il entend celui qui est instruit et adroit. Il ajoute que celui qui est méchant volontairement vaut mieux que celui qui l'est involontairement. Et cette fausseté, il prétend l'établir par une induction (τοῦτο δὲ ψεῦδος λαμβάνει διὰ τῆς ἐπαγωγῆς). *Celui qui boite à dessein, vaut mieux que celui qui boite involontairement; et par boiter il entend imiter un boiteux...* (1025 a, c, trad. I, p. 205.)

Aristote nous donne ici un exemple de ce procédé d'induction (ἐπαγωγή) dont il attribue l'introduction à Socrate : le menteur volontaire vaut mieux que celui qui se trompe, comme le boiteux volontaire vaut mieux que l'estropié véritable, et c'est d'un dialogue de la période socratique qu'il

l'extrait. Le *Petit Hippias* semble avoir beaucoup retenu l'attention d'Aristote.

On n'oubliera pas qu'il ne fait pas honneur à Socrate de l'induction telle que la logique moderne la conçoit, c'est-à-dire le passage de quelques cas particuliers considérés à la proposition générale qui les contient. Cette induction scientifique, Aristote la connaît et en proclame toute la valeur, mais la méthode qu'il reconnaît comme socratique, c'est plutôt tout raisonnement par recours à l'analogie ; ainsi : le sage sait l'art d'être heureux comme le médecin sait l'art de se bien porter. C'est une induction littéraire, qu'Aristote ne rejette pas absolument, mais dont il ne s'exagère pas la valeur relative. Elle caractérise, selon lui, la *dialectique,* dans son opposition au raisonnement rigoureusement scientifique ; aussi bien est-ce dans les dialogues qu'il l'a trouvée.

Qu'il s'agisse de logique ou de morale, on voit donc que toujours Aristote est devant Socrate comme un premier historien de la philosophie, qui essaye de faire dans les dialogues de Platon, les seules sources importantes qu'il connaisse, le départ de la fantaisie et de la vérité. C'est lui qui a élaboré l'hypothèse raisonnable d'un socratisme précurseur du platonisme, et qui a distingué dans l'œuvre de Platon un premier groupe de dialogues, les seuls où se puisse retrouver la pensée de Socrate.

On ne saurait songer à dissimuler la gravité des problèmes que soulève cette conclusion, qui est déjà, répétons-le, à peu de chose près, celle de Taylor. Et tout d'abord comment considérera-t-on dorénavant les relations d'Aristote et de Platon ? Chacun sait ce que nous rapporte là-dessus la tradition dont, comme toujours, Diogène Laërce est l'organe : il nous apprend qu'au dire d'Apollodore dans ses *Chroniques*, Aristote s'était attaché à Platon dès l'âge de 17 ans, et qu'il avait suivi ses leçons vingt-cinq années durant (V, 9). Les modernes ont docilement recueilli cette donnée. Elle est inad-

missible si nos vues sur Aristote comme source du socratisme sont fondées, et c'est nous qui errons complètement si elle est exacte : mais vraiment n'y aurait-il d'autres raisons que nos hypothèses sur Socrate de mettre formellement en doute cette affirmation de chroniqueur ?

S'il m'est permis de faire état de mes propres idées sur ce point d'histoire, ou de l'ordre dans lequel elles me sont venues, je dirai que bien avant de m'être avisé du moindre soupçon sur Socrate et sa doctrine, il m'avait déjà paru invraisemblable qu'Aristote pût avoir été l'élève de Platon. C'est dire que nous sommes ici en présence d'une question indépendante du problème socratique, et pour laquelle on peut trouver, même en dehors de tout ce qui fait l'objet de ce livre, des éléments suffisants de discussion.

Entre Aristote et Platon, les différences sont réellement trop profondes. Aristote n'a pu connaître Platon que par ses écrits ; toujours il a dû être étranger aux cercles platoniciens, s'il y en avait de son temps. Les écrits aristotéliciens sont l'expression d'un courant de la pensée grecque qui ne passe point par Platon. Bien loin d'être issu du représentant officiel de l'Idéalisme, il lui est antérieur dans ses origines, et se rattache, comme l'œuvre platonicienne elle-même, à la spéculation du Ve siècle. Nous avons entrevu, en étudiant le *Grand Hippias* et le *Cratyle,* l'un au moins, et sans doute le principal de ses points de départ, c'est la théorie de la connaissance qu'Hippias d'Elis a opposée à l'idéalisme substantialiste de certains de ses contemporains. Le courant philosophique qu'Aristote couronne ne vient en contact avec les expressions que Platon a données à l'idéalisme que pour les combattre et pour leur opposer, point par point, des thèses nominalistes. Platon n'a point engendré Aristote, non plus que Socrate n'a engendré Platon.

Encore une fois de telles conclusions frisent assurément le paradoxe et ont quelque chose de déconcertant. Le système

métaphysique d'Aristote remonte à Hippias, et il ne nous en dit rien; sa morale paraît procéder de Prodicus, partiellement du moins, et il ne nous en avertit pas. Non moins directement, l'œuvre de Platon, qu'il combat, procède des sophistes et Aristote l'ignore; il est dupe, pour l'essentiel, des fictions socratiques; il croit à une doctrine de Socrate! Comment expliquer tout cela ?

On n'entrera dans la voie des explications que par une étude de l'œuvre entière d'Aristote dirigée par les hypothèses suggérées ici. Quelle est la nature de ces écrits, comment ont-ils été composés ? Ne sont-ils pas l'arrangement et la conciliation d'un ensemble de matériaux fort divers ? Si l'empreinte d'un vigoureux esprit y est manifeste, jusqu'à quel point cependant n'y trouva-t-on pas la trace de ce qui ne vient pas de lui ? Combien de disparates et de contradictions ne rencontre-t-on pas dans la « somme » aristotélicienne! Tout cadre-t-il avec la chronologie orthodoxe d'Aristote, ne relève-t-on nulle part des allusions à des faits plus récents, soit inaperçues parce qu'on ne pensait point à leur possibilité, soit rejetées comme des interpolations ? Qu'a pu devoir le *Corpus Aristotelicum* à ses éditions successives ? Qu'a-t-il pu y perdre ?

Tel qu'il est, il date d'une époque où le discrédit des sophistes est complet. Ils sont oubliés. Aristote ne se représente pas le passé de la philosophie autrement que les modernes ses émules : il reconstitue la pensée grecque en faisant abstraction des sophistes. Par exemple, il est à remarquer que tous les passages sur Protagoras que l'on trouve dans l'*Ethique*, dans la *Rhétorique* et dans la *Métaphysique* [1] montrent qu'Aristote ne parle du grand sophiste que d'après les lieux communs établis dans la littérature ou d'après les citations

[1] *Rhét.* 1402 a, 23, 1407 b, 6; *Eth. à Nic.* 1164 a, 24; *Mét.* 998 a, 3, 1007 b, 22, 1047 a, 6, 1053 a, 35.

consacrées, comme il arrive à un causeur de rappeler le *cogito* de Descartes ou l'optimisme de Leibniz.

En fait, ce n'est guère autrement qu'Aristote a dû se préoccuper des anciens; et s'il les cite, s'il les range dans un ordre historique, c'est à la façon de ces esprits plus philosophiques que critiques, dont l'impatience s'accommode des premiers renseignements qui se trouvent pour construire une représentation plausible du passé et des errements auxquels ils espèrent mettre un terme.

. . . .

Si les conjectures historiques d'Aristote ne sauraient prévaloir contre les conclusions de l'étude directe de ses sources et des nôtres, il ne s'ensuit pas que les écrits aristotéliciens soient sans utilité pour l'étude du socratisme.

Aristote n'a pas connu les seuls dialogues platoniciens, les autres écrits socratiques ont aussi passé sous ses yeux, et s'il a pris le change en croyant trouver dans Platon la trace de la pensée propre de Socrate, il ne s'est cependant pas trompé sur le véritable caractère de la littérature socratique en général.

C'est ce que montrent les passages suivants, où il nous parle des Σωκρατικοὶ λόγοι (1).

οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρονος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικοὺς λόγους (*Poétique*, 1447 b, 2.)

Rien ne s'opposerait à ce que nous comprenions sous une dénomination commune les mimes de Sophron et de Xénarchos et les écrits socratiques.

παραβολὴ δὲ τὰ Σωκρατικά (2) οἷον εἴ τις λέγοι ὅτι οὐ δεῖ

(1) Taylor, *The Aristotelian Socrates* (*Var. socrat.* p. 54).

(2) Roemer, éditeur de la *Rhétorique* (Teubner, p. 135 n.) pense que les mots τὰ Σωκρατικὰ sont interpolés. Ils nous paraissent, au contraire, devoir être conservés; nous savons que cette réprobation des charges électives se trouve dans les Διϲϲοὶ λόγοι (§ 7, Diels, II², p. 646) ; elle provient donc d'un écrit de sophiste du Ve siècle, d'où elle a passé dans la littérature socratique. Le passage de Xénophon sur le même sujet (*Mém.*, 1, 2, 9) n'en est qu'un écho, de même que notre passage de la *Rhétorique*. Taylor (p. 58) conjec-

κληρωτοὺς ἄρχειν. ὅμοιον γὰρ ὥσπερ ἂν εἴ τις τοὺς ἀθλητὰς κληροίη μὴ οἱ δύνανται ἀγωνίζεσθαι ἀλλ' οἳ ἂν λάχωσιν, ἢ τῶν πλωτήρων ὅν τινα δεῖ κυβερνᾶν κληρώσειεν, ὡς οὐ δέον τὸν ἐπιστάμενον ἀλλὰ τὸν λαχόντα. (*Rhétorique*, 1393 b, 4.)

Il y a comparaison dans le genre socratique par exemple si l'on dit que les magistrats ne doivent pas être désignés par le sort; car c'est la même chose que si en recourant au sort on désignait comme athlètes non pas ceux qui savent lutter, mais ceux sur qui tombe la chance, ou si l'on désignait par le sort celui des marins qui doit tenir le gouvernail, comme si l'on avait besoin, non de celui qui sait gouverner mais de celui sur qui la chance tombe.

διὰ τοῦτο οὐκ ἔχουσιν οἱ μάθηματικοὶ λόγοι ἤθη, ὅτι οὐδὲ προαίρεσιν· τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα οὐκ ἔχουσιν. ἀλλ'οἱ Σωκρατικοί· περὶ τοιούτων γὰρ λέγουσιν. (Ibid., 1417 a, 19.)

Par suite les écrits mathématiques n'ont pas à observer les mœurs, parce qu'ils n'ont pas d'intentions propres; en effet ils n'impliquent pas un but en vue duquel ils sont composés. Mais les écrits socratiques ont à le faire, car ils traitent précisément de sujets de ce genre.

Rapprochons de ces citations directes cette dernière donnée :

Zénon d'Elée passe pour avoir le premier composé des dialogues; cependant Aristote, au premier livre des Poètes, *et Phavorinus dans les* Commentaires, *prétendent que cet honneur revient à Alexaminus de Styra ou de Téos* (fgt 61 d'Aristote, dans Diogène L. III, 48, trad. Zév. I, p. 152) [1].

On voit par ces passages qu'Aristote considérait les Σωκρατικοὶ λόγοι comme un genre littéraire qui a ses lois et ses

---

ture très justement qu'il faut changer ἀθλητὰς en αὐλητὰς, comme dans Xénophon. Taylor remarque que l'αὐλητής est fréquemment chez Platon et chez Aristote le type du technicien ; c'est déjà le cas dans les Δισσοὶ λόγοι.

(1) Diogène ajoute : *Quoi qu'il en soit, Platon, grâce aux perfectionnements qu'il a introduits dans ce genre, peut revendiquer, ce semble, non seulement la première place, mais même la gloire de l'invention.*

convenances. C'est la prose dialoguée en général qui a pris une forme particulière par l'adoption définitive d'un même interlocuteur principal. Il ne s'agit nullement d'écrits dont la forme et la matière seraient déterminées par la réalité historique qu'ils auraient à reproduire; leurs règles sont exclusivement littéraires. Quant à leur contenu, tout est bon qui contribue à la perfection de l'œuvre.

D'après la dernière citation, Platon n'en serait pas l'inventeur, ce serait, au dire d'Aristote, Alexamenos le Téien. Pour nous, il va de soi que le genre dialogué ne saurait dater de Socrate ni de Platon, qu'il n'est pas né sur le sol attique, non plus que les idées auxquelles il a donné une tournure socratique. Diogène Laërce rapproche de Platon les noms d'Epicharme et de Sophron (III, 9, 18). Il nous dit que certains auteurs étaient d'avis que les dialogues doivent beaucoup aux comédies en vers de l'un et aux « mimes » en prose, de l'autre. Si ce qu'on nous rapporte d'Epicharme est fondé, cet auteur, originaire de Cos, après avoir passé par Mégare, a fait briller, dès le commencement du ve siècle, la comédie philosophique à Syracuse (¹). Le fait est qu'on trouve dans les fragments d'Epicharme des exemples formels de dialogue philosophique.

Il est ainsi permis de remonter assez haut dans la recherche des origines des Σωκρατικοὶ λόγοι. Nous les avons rattachés d'une part aux comédies athéniennes d'Aristophane et d'Eupolis, de l'autre aux dissertations théoriques des sophistes sur la dialectique considérée comme procédé d'exposition philosophique et comme méthode, et aux œuvres en prose où ils ont pu mettre en pratique ces idées. Mais ces deux genres littéraires, les comédies athéniennes et les dialogues en prose des sophistes pourraient à leur tour dériver l'un et l'autre de la comédie syracusaine, inspirée elle-même de la philosophie du temps, soit sicilienne, soit ionienne.

(¹) Cf. Croiset. *Histoire de la Littérature grecque*, 2e édit., t. III, pp. 448 sqq.

Pour en revenir à Aristote, les extraits que nous venons de citer suffisent à montrer qu'il savait bien que les dialogues socratiques ne sont pas nés du seul fait de reproduire les conversations authentiques de Socrate, ou quelques *fac-simile*. Au reste, l'activité philosophique dont il attribue l'initiative au prétendu maître de Platon est indépendante de la forme dialoguée : Aristote s'est seulement demandé quel est le noyau historique qui a pu entrer dans les plus anciens dialogues socratiques comme un thème inspirateur, et de là sa phrase de la *Métaphysique* qui réduit l'œuvre de Socrate à deux points, les définitions et les inductions. Nous savons que c'est encore trop.

CHAPITRE III

Euclide et les Mégariques

L'HISTOIRE traditionnelle ne veut pas seulement que Socrate ait été le fondateur des plus grands courants de la philosophie attique, elle nous montre dès sa mort sa doctrine rayonnant au loin, et faisant naître jusqu'aux confins du monde grec de brillantes et durables écoles de moralistes. A Athènes même, tandis que les institutions académiques de Platon et d'Aristote faisaient vivre le socratisme dans les foyers les plus développés de la science et de la pensée, tandis que Eschine et Xénophon conservaient dans leurs écrits un Socrate en quelque sorte exotérique, il se trouvait encore un sophiste demeuré pauvre, converti dans son âge mûr au socratisme, pour fonder une philosophie populaire, s'adressant aux plus humbles, et non dépourvue cependant, grâce à son illustre origine, de germes robustes dont devaient sortir plus tard les plus belles fleurs du stoïcisme.

Cette construction est harmonieuse, elle a quelque chose d'architectonique : On trouve au début du *Phédon*, réunis ou nommés, tous les fondateurs d'écoles socratiques, et les auteurs de dialogues inspirés du Maître. C'est le seul passage où les socratisants les plus appliqués ont pu reconnaître une école de Socrate proprement dite, avec de vrais disciples. Platon, y est-il dit, était malade, Aristippe se trouvait absent, mais Eschine et Antisthène étaient là, avec Euclide qui fondera l'école de Mégare, et Phédon, père de l'école d'Elis,

auteur de dialogues; Criton, ce vieil ami sans prétention, en écrira aussi; bien plus, Simmias et Cébès, ces contradicteurs opiniâtres, ces Thébains entêtés, la mort de Socrate fera le miracle de les convertir, car Diogène nous apprend qu'ils écrivirent, l'un vingt-trois dialogues, l'autre au moins trois (1).

Très brièvement nous voudrions montrer ce qu'une élaboration légendaire a su faire en partant des écrits de Platon ou des autres socratiques, et la manière dont elle a combiné ses inventions avec ce qu'il y a d'historique dans les prétendues écoles socratiques. Tantôt la Légende crée de toutes pièces en partant d'une donnée littéraire, tantôt elle rattache à l'enseignement de Socrate des courants d'idées historiques, mais qui ont ailleurs leurs antécédents.

Nous commençons par l'école de Mégare, dont nous résumons la doctrine d'après l'exposé qu'en fait Zeller, dans l'ouvrage qui est l'expression complète et autorisée de l'histoire traditionnelle.

Euclide, le fondateur de l'école, a su développer la philosophie socratique dans le sens où il l'a comprise au moyen de l'éléatisme. (Zeller-Boutroux, III, p. 229.)

En quoi consiste ce développement du socratisme ? Du point de vue de la logique, ce que les Mégariques doivent à Socrate c'est la « philosophie des concepts »; il s'agit pour eux de comprendre et d'exprimer la nature du général: la philosophie aboutit à la définition des concepts généraux. Mais Euclide et ses successeurs retiennent l'opposition éléatique de l'Etre et du Devenir; avec Parménide, ils s'attachent à l'Etre seul et en distinguent le Non-être, changeant et périssable. Il s'ensuit, par une synthèse inévitable, que les Mégariques ont transporté aux concepts socratiques les attributs essentiels de l'Etre éléatique. Ces attributs sont tous dans l'opposition

(1) Sur Criton, auteur de dialogues, Diog. L., II, 121; sur Simmias et Cébès, ibid. II, 124 et 125.

de l'Etre aux choses sensibles, qui ne sont que du devenir. La logique mégarienne aboutit donc à identifier les concepts, c'est-à-dire les genres, avec la réalité dans son opposition à l'illusion sensible : en d'autres termes, cette combinaison du Socratisme et de l'Eléatisme aboutit à l'affirmation de la réalité des idées. La théorie de la connaissance des Mégariques n'est autre qu'un idéalisme réaliste.

Il n'en va pas autrement pour la Morale. *Socrate avait, d'un autre côté, désigné le bien comme l'objet suprême de la science. Sur ce point encore Euclide le suit. Mais comme, à son point de vue, l'objet suprême de la science doit être en même temps l'être le plus réel, il se croit autorisé à transporter au Bien toutes les déterminations que Parménide donnait à l'Etre. Ainsi, il n'y a qu'un Bien, immuable, semblable à lui-même; nos idées les plus hautes n'en sont que les noms différents et quand nous parlons de la Divinité, de l'intelligence, de la raison, nous pensons toujours une seule et même chose, le Bien* (Zeller-Boutroux, t. III, p. 240.)

De l'identification du Bien et de l'Etre résultent l'unité absolue du Bien et l'unité de la science qui a le Bien pour objet. De plus, l'Etre étant la seule réalité, ce qui diffère du Bien s'identifie avec le Non-être.

Déjà Euclide niait, nous rapporte-t-on, que ce qui n'est pas bon soit d'une manière quelconque, d'où il suivait immédiatement qu'en dehors du Bien il n'y avait rien de réel. L'affirmation de ce principe est, d'une manière plus précise, attribuée aux représentants ultérieurs de l'école mégarique. (Ibid., p. 241.)

Nous sommes donc en présence de deux représentations symétriques de la philosophie mégarique. Dans l'une le syncrétisme éléate-socratique aboutit aux Idées, dans l'autre, à l'unité métaphysique du Bien. Il faut remarquer qu'à cette double représentation correspondent deux sources indépendantes. La logique idéaliste des Mégariques est appuyée sur

un passage du *Sophiste* (242 B) où Platon oppose aux matérialistes une école de philosophes qu'il appelle les *amis des Idées*, εἰδῶν φίλοι ; il ne les désigne pas plus explicitement. Zeller se croit autorisé à voir là une manière de désigner les Mégariques. Pour la Morale, la source fondamentale est le chapitre que Diogène Laërce consacre à Euclide (l. II, c. X). On y lit notamment : *Il disait que le bien est un, mais qu'on le désigne par différents noms; qu'on l'appelle sagesse, dieu, esprit, etc. Quant à l'opposé du bien, il le supprimait et niait qu'il eût aucune réalité.* (II, 106, trad. I, p. 113.)

Ainsi les sources ne nous parlent pas en même temps de l'idéalisme et de la morale d'Euclide. Il importe encore davantage de séparer les sources à un autre point de vue : les unes traitent à la fois de l'école et de son fondateur, les autres ne traitent que d'Euclide seul ou des Mégariques sans nommer leur chef.

Les auteurs qui nous entretiennent d'Euclide comme du fondateur de l'école mégarique sont peu anciens ; tels sont Cicéron et Diogène, notre source principale (1). Toutefois ce dernier nous cite des vers de Timon de Phlius :

Peu m'importent tous ces raisonneurs, et Phédon, quel qu'il soit, et le pointilleux Euclide qui a inculqué aux Mégariques la rage de la dispute. (II, 108, trad. I, p. 114.)

Les *Silles* de Timon ont probablement été écrits dans la première moitié du IIIe siècle. Nous aurions ici la plus ancienne attestation du rapport qui relie Euclide à ses successeurs.

Platon, lorsqu'il nous parle d'Euclide ne nous dit rien de son école. Le *Phédon* nous le montre parmi les assistants aux derniers entretiens de Socrate, et il est encore un des interlocuteurs du début du *Théétète*. Que le passage du *Sophiste* sur les εἰδῶν φίλοι concerne les Mégariques, c'est ce qu'il s'agi-

(1) Cf. Zeller-Boutroux, t. III, pp. 228 sq.

rait de démontrer : ceux qui l'ont imaginé croyaient fermement à tout ce que nous mettons en question.

Au rebours de Platon, Aristote parle des Mégariques sans citer Euclide :

Il en est qui prétendent, les philosophes de Mégare par exemple (οἷον οἱ Μεγαρικοί), *qu'il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte, que lorsqu'il n'y a pas acte, il n'y a pas puissance.* (Métaphys. 1046 b, 29, trad. t. II, p. 91.)

De même Aristoclès, parlant des Mégariques, cite par son nom le seul Stilpon (1).

Cette classification des sources nous paraît montrer immédiatement ce qu'on peut tenir pour avéré dans l'histoire de l'école de Mégare, et ce que la tradition y ajoute de constructions fragiles et d'hypothèses improbables :

1° Mégare a incontestablement connu un milieu philosophique, qui paraît avoir été florissant à l'époque d'Aristote ;

2° Les philosophes de Mégare étaient des adhérents de l'Eléatisme. C'est ce qu'atteste la citation d'Aristoclès, et ce qui ressort aussi des indications de Diogène Laërce.

Mais quelle peut être la valeur des affirmations qui rattachent ce foyer philosophique à Socrate par l'intermédiaire d'Euclide ? Seuls les écrivains tardifs les avancent, et il paraît à première vue qu'une doctrine mégarique a fort bien pu se développer en partant du vieil éléatisme sans qu'il ait été besoin de l'aide d'une doctrine étrangère et toute nouvelle. Euclide, comme philosophe original et chef d'école, n'est-il pas une invention des biographes hardis qui ont surgi à l'époque qui suit Aristote, et dont les vers de Timon, dans ce cas, seraient l'écho ? La légende socratique est établie ; Socrate est le fondateur de la philosophie, avant lui il n'y a eu qu'une spéculation rudimentaire, en matière de morale du moins. Il

(1) Ap. Eusebios, *Praeparatio Evangelica*, XIV, 17 1. (d'après Zeller-Boutroux, t. III, p. 241, n. 3).

faut que toutes les écoles ultérieures procèdent du père de la Morale. Or, on a d'une part une école de Mégare, et de l'autre *un Mégarien,* contemporain de Socrate et son grand admirateur. C'est Platon qui nous le fait connaître, il le nomme dans le *Théétète* et dans le *Phédon* (καὶ Μεγαρόθεν Εὐκλείδης, 59 C). On le sait, presque tous les assistants du *Phédon* ont été voués à écrire des dialogues, Euclide n'y échappe pas, on lui en attribuait six, que Panaetius, d'ailleurs, déclarait douteux ([1]).

Le préambule du *Théétète* place la scène à Mégare. Euclide raconte qu'il a rencontré Théétète que l'on transportait mourant de Corinthe à Athènes. Il parle d'une conversation de Socrate et de Théétète que Socrate lui a rapportée et qu'il a soigneusement transcrite. Sur le désir de son interlocuteur, on se transporte dans la maison d'Euclide pour y entendre la lecture de l'entretien de Socrate et de Théétète. Euclide fait ainsi figure d'un « honnête homme », ami des lettres et de la philosophie, qui fréquentait Socrate lors de ses voyages à Athènes, mais nullement d'un philosophe militant, spéculant pour son propre compte, ni d'un disciple de Socrate, préoccupé du système de son maître et de le combiner avec un autre.

Que penser de la doctrine propre à Euclide, et de la manière dont les modernes la conçoivent ? On se rappelle que Zeller y voit un syncrétisme : Euclide donnerait à l'Etre de Parménide les attributs du Bien de Socrate, ou inversement. Cette greffe ou cette chimie est-elle très vraisemblable ? S'il y a un fonds de vérité dans la conjonction, chez les Eléates de Mégare ou d'ailleurs, de l'Etre-Un et du Bien, cela n'a-t-il pu se faire par un développement naturel et spontané de la métaphysique sous l'empire de préoccupations morales, plutôt que par l'irruption artificielle du socratisme dans l'éleatisme ?

([1]) Diog. L., II, 108 ; trad. I, p. 114, et ibid. II, 64 ; trad. I, p. 93.

Au reste, faire du Bien le fondement de la science socratique, cela sent l'exégèse tardive. Socrate philosophe du Souverain Bien provient de la lecture des écrits de Platon considérés sans ordre chronologique, les dialogues relativement récents, tels que le *Phédon* et la *République*, prévalant sur les plus anciens. Aristote qui s'en tenait, pour la morale socratique, aux dialogues de l'âge du *Protagoras* ne fait pas du Bien le principe de cette morale.

En résumé, il semble qu'il n'y ait pas lieu de rattacher l'école de Mégare à Socrate ou à la philosophie attique ni pour la doctrine ni pour les personnes. Les antécédents non socratiques que nous lui connaissons suffisent et son fondateur est imaginaire.

Les vers de Timon attestent que les inventions audacieuses comme celle d'Euclide remontent assez haut (1). Peut-être Timon fait-il allusion à une discussion sur ces constructions téméraires : peu importe, semble-t-il dire, tout ce qu'on essaye d'établir au sujet de chacun de ces bavards, les Phédon et les Euclide. Ce rapprochement des fondateurs des écoles de Mégare et d'Elis conduit à se demander si ce poète sceptique n'a pas connaissance de l'écrit où s'est trouvée formulée pour la première fois l'origine socratique de toutes les écoles de philosophie (2).

Diogène nous dit que les disciples d'Euclide, appelés d'abord mégariques, portèrent ensuite le nom d'éristiques et enfin de dialecticiens. L'Histoire en a pris acte, et il est acquis que l'école mégarique a fini dans la négation pure et dans la discussion des plus vaines apories. Il est reçu d'autre part que les assertions de Diogène n'ont d'autre valeur que celle des auteurs qu'il compile. C'est donc sur les vers du sceptique

(1) Timon passe pour être né vers 325 et pour être mort vers 235.

(1) Serait-ce le traité sur les *Philosophes Socratiques*, de Phanias, que Diogène cite, à propos d'Antisthène (VI, 8) et d'Aristippe (II, 65)?

Timon cités par Diogène que repose cette réputation fâcheuse des Mégariques. Mais Diogène nous donne une autre référence :

A Euclide succéda Eubulide de Milet, inventeur d'un grand nombre d'arguments sophistiques, tels que le menteur, le caché, l'Electre, le voilé, le sorite, le cornu, le chauve. Un comique a dit de lui :

« *Le raisonneur Eubulide, ce moulin à paroles, ce rival du caquetage de Démosthène, est parti emportant avec lui ses arguments cornus et la faconde sophistique par laquelle il éblouit les rhéteurs.* » (II, 108, trad. I, p. 114.)

N'est-on pas porté à se demander si Eubulide n'est pas mis ici parmi les Mégariques, nonobstant le rapprochement avec Démosthène, à cause uniquement de ce fragment de comédie ? Du moment que les Mégariques sont des disputeurs, ce disputeur qualifié devient Mégarique, et il n'en faut pas plus pour en faire l'inventeur d'arguments captieux tombés dès avant lui dans le domaine public. Aristote en cite plusieurs, sans les attribuer aux Mégariques [1]. C'est l'habitude constante de Diogène de conformer son exposé aux citations qu'il nous fait ensuite ; il avance d'abord certaines affirmations que la citation paraît confirmer, alors que bien souvent c'est de cette citation que s'inspire tout son préambule ; de même sa prose n'est souvent que la paraphrase de ses propres vers, dont elle paraît être l'occasion.

Il est vrai qu'il y a pour l'esprit éristique des Mégariques une explication consacrée : Ces Eléates, nous dit-on, en assimilant le Bien et tout principe en général à l'Etre-Un, étaient engagés dans une impasse philosophique : une fois reconnus

(1) Aristote, *Physique* VIII, 8, 263. *Premiers analyt.* II, 19, 66 a, 26, 36, etc., cf. Zeller-Boutroux, p. 245, n. 2 et n. 3. Zeller dit des mauvaises plaisanteries de l'espèce du Voilé, du Menteur, etc., qu'elles ont été prises tout à fait au sérieux par les penseurs de cette époque ; c'est vraiment leur faire injure.

le petit nombre des attributs métaphysiques de l'Etre ou de l'Un, il n'y avait plus rien à faire, qu'à nier tout ce que d'autres pouvaient avancer, et à jeter dans les jambes de leurs adversaires des apories déconcertantes.

De telles explications ne condamnent-elles pas les affirmations qui contraignent à y recourir ? Il ne faudrait pas que des historiens de la philosophie eussent la naïveté de croire que jamais une école philosophique soit arrivée à la stérilité par l'insuffisance d'un principe métaphysique.

On a coutume de parler de cette impasse philosophique non seulement à propos des Mégariques, mais pour expliquer l'insuccès ou la stagnation précoce de l'Eléatisme en général. Mais nous commençons à apercevoir que la pensée éléatique, loin de s'être arrêtée court au temps de Zénon, ou de ne s'être prolongée, grâce au stimulant socratique, qu'à Mégare, est allée au contraire en se développant dans les plus importants foyers philosophiques, et qu'elle est une des racines vigoureuses de l'Idéalisme.

Nous pensons donc que si l'on a isolé les philosophes de Mégare pour les qualifier d'éristiques, c'est le fait de l'époque où des romans anecdotiques se sont substitués à l'histoire, et que des citations comme l'épigramme de Timon et la diatribe sur Eubulide en ont été la seule occasion. Quant au surnom de dialecticiens qu'on leur a réservé aussi, il peut n'être qu'un synonyme de disputeurs, ou provenir d'un certain nombre de dialogues qu'il était de tradition de leur attribuer [1].

. . . .

La question de savoir quels philosophes Platon désigne dans

---

(1) Il serait fastidieux de reproduire à propos de Phédon et des philosophes d'Elis ou d'Erétrie les mêmes considérations que nous venons de faire valoir pour ceux de Mégare. Il va de soi que nous devons ce fondateur et la distinction de cette école à la même inspiration qui nous a valu l'école socratique d'Euclide, et sans doute au même inventeur. Phédon ne pouvait manquer, comme Euclide, Criton, Simmias et Cébès d'écrire force dialogues,

le *Sophiste* par les mots εἰδῶν φίλοι demeure ainsi non résolue. De ce qu'Euclide, disciple de Socrate et fondateur de l'école de Mégare semble être une création rétrospective, il ne s'ensuit pas qu'il n'ait pas existé, à Mégare, des éléates et des idéalistes contemporains de Platon; il est même probable qu'il y en eut là comme ailleurs. Mais rien absolument ne nous permet de penser que c'est à ces anciens Mégariques que Platon fait particulièrement allusion. Si les εἰδῶν φίλοι sont les Mégariques, que sont donc les contradicteurs que Platon leur oppose, ces « fils de la Terre », les matérialistes; à quelle école du temps correspondent-ils ? Qu'on ne dise pas que ce sont les vieux physiciens, Platon les représente comme très vivants, et il fait dire à Théétète qu'il les a rencontrés souvent.

Nous n'insistons sur ce point d'exégèse que parce qu'il nous fournit l'occasion d'une remarque générale: Les historiens s'imaginent connaître, dans ses grandes lignes, la classification véritable des courants philosophiques à partir du IVe siècle. Quand ils rencontrent, dans Platon ou ailleurs, une allusion plus ou moins voilée à un groupe de penseurs, ils sont enclins à croire qu'il ne peut s'agir que d'une de ces écoles dont Diogène leur a appris les noms, les lieux et les fondateurs, et tous leurs soins vont à choisir à qui, des Mégariques, des Cyniques ou de quelques autres, l'allusion rencontrée convient le mieux.

Au contraire, nous devons nous habituer à l'idée que nous

---

non plus que de perpétuer par une fondation l'enseignement de son maître; et le héros éponyme du plus populaire des dialogues devait à la postérité d'avoir des aventures romanesques. Elle les lit avec recueillement dans Diogène Laërce (l. II, c. XI). Pour se rendre compte de la fragilité de ce qu'on laisse passer, de la somme de confiance qu'il faut pour trier dans les données de Diogène et consorts le possible au milieu de l'invraisemblable, que l'on relise les consciencieuses notes de Zeller, notamment Zeller-Boutroux, III, p. 256, n. 1.

ne savons à peu près rien de la localisation et des groupements des philosophes contemporains de Platon. Si l'on peut arriver un jour à ébaucher une classification des milieux philosophiques de ce temps, ce ne sera qu'en étudiant Aristote, Platon, les Stoïciens, sans tenir aucun compte des fantaisies ultérieures sur les écoles socratiques ou demi-socratiques. Ce sera aussi en laissant là cette notion d'*écoles*, véritable anachronisme inspiré par des institutions pédagogiques assurément plus tardives.

Pour en revenir aux εἰδῶν φίλοι, le problème qu'ils posent n'avait quelque chose de pressant que lorsqu'on s'imaginait que Platon était l'inventeur de la doctrine des Idées. Une fois dissipée cette illusion, le lecteur du *Phédon*, du *Sophiste*, du *Parménide*, de la *Métaphysique* surtout, découvre aisément qu'il y avait au sein de l'Idéalisme plusieurs doctrines déclarées, ou du moins de profondes divergences d'opinions. On se demande dès lors si Platon a eu en vue, dans le *Sophiste*, un groupement d'idéalistes déterminé. Ne s'est-il pas livré à une classification toute personnelle des systèmes, divisant les systèmes possibles en deux classes : le Matérialisme, qui s'en tient à la réalité perçue par les sens, et l'Idéalisme dans la mesure où il oppose à l'apparence sensible la seule réalité des êtres idéaux ?

CHAPITRE IV

Antisthène et les Cyniques

L'École Cynique, nous dit Zeller, *est née, comme l'école Mégarique, de l'union de la philosophie socratique avec les doctrines éléatiques et sophistiques* (1). Le fondateur du Cynisme est Antisthène d'Athènes. Il était devenu un disciple de Socrate alors qu'il avait à son actif une longue carrière de sophiste, marquée par l'influence de Gorgias. Antisthène composa des dialogues critiques à l'imitation de la manière de Socrate. Il transmit les principes du cynisme à son élève Diogène de Sinope, qui eut lui-même pour disciple Cratès.

Le Cynisme doit tout à Antisthène, la logique sur laquelle il est fondé, comme la morale qui en est l'âme, et les pratiques extérieures qui en sont la marque. La morale cynique place l'idéal dans l'élimination des besoins et des passions de la vie raffinée; elle fonde le bonheur sur l'absence des désirs, et elle écarte la science théorique par une théorie nominaliste de la connaissance *dont le point de départ était bien dans certains éléments de la philosophie socratique, mais dont les développements et les conclusions sceptiques trahissent visible-*

---

(1) Trad. Boutroux, l. III, p. 260. Zeller ajoute: *Les deux écoles d'ailleurs, nous l'avons déjà fait remarquer, se réunirent dans la suite chez Stilpon, et se fondirent toutes deux avec Zénon dans le stoïcisme.* — C'est donc là une manière de se représenter le socratisme comme un des éléments fondamentaux du stoïcisme.

ment le disciple de Gorgias (ibid., p. 270). Selon Antisthène, la philosophie du concept inaugurée par Socrate s'arrête immédiatement à cette constatation qu'on ne peut sortir de la connaissance du concept de chaque chose pour la dépasser, que la définition de la chose par ce qui serait autre que son concept propre est impossible. Notre connaissance des choses étant toute dans celle du mot qui les désigne proprement, les notions des choses n'arrivent jamais ni à se définir réciproquement, ni à se contredire. Nous trouvons donc ici un sceptique qui nie le progrès discursif de la science, autant vaut dire la science elle-même.

Tout ce que nous savons des autres cyniques n'est qu'un ensemble d'anecdotes et de bons mots qui montrent en application cette doctrine ascétique et populaire et qui raillent les spéculations théoriques des philosophes leurs contemporains.

Dans cette version consacrée de l'histoire du Cynisme nous tiendrons pour établis deux points : D'abord les propositions sceptiques d'Antisthène sur la définition et sur l'impossibilité du progrès discursif de la connaissance. Elles sont attestées par Aristote (1) et corroborées par des allusions assez claires de Platon. Ajoutons-y ses dissertations morales sur le mépris des richesses et des autres avantages que prise le vulgaire, sur la valeur de la médiocrité, etc. (2). Tout ce que nous savons de ses écrits, dont quelques fragments nous restent, prouve que sur ce point du moins, les affirmations de Diogène Laërce ont un fondement historique.

Ce que nous accordons en second lieu c'est l'existence à Athènes d'une secte ou école Cynique au IVe siècle. Qu'elle soit à bon droit et suffisamment représentée dans l'Histoire par Diogène de Sinope, Cratès, etc., nous ferions bien là-

---

(1) *Topiques* 104 b, 21, *Métaph.* 1024 b, 32 et 1043 b, 24.

(2) Cf. Xénophon, *Banquet* IV, 37, trad. p. 222.

dessus quelques réserves, mais nous pouvons négliger ce côté de la question.

Deux autres points nous paraissent au contraire contestables : Le premier, on s'y attend bien, c'est qu'Antisthène ait été à l'école de Socrate ; le second, c'est qu'il soit permis de voir en lui le fondateur du Cynisme.

Ces deux propositions ne sont pas solidaires : lors même qu'Antisthène aurait été un vrai disciple de Socrate, il ne s'ensuivrait point que le Cynisme eût avec celui-ci un rapport quelconque, ni que le trait d'union fût Antisthène. La tradition qui fait naître cette école de l'enseignement socratique est fondée sur ces passages de Diogène Laërce :

Il (Antisthène) *finit pas s'attacher aux leçons de Socrate et en retirer de tels fruits qu'il engagea ses propres disciples à les suivre avec lui... Formé par lui à la patience et au courage, jaloux d'imiter sa noble impassibilité d'âme, il fonda l'école cynique et proclama que le travail est un bien en prenant pour exemple le grand Hercule parmi les Grecs et Cyrus chez les Barbares.* (VI, 2, trad. II, p. 1.)

Antisthène enseignait dans le Cynosarge, gymnase peu éloigné des portes de la ville, et auquel, suivant quelques-uns, la secte cynique doit son nom. On l'avait lui-même surnommé Aplocyon. (VI, 13, trad. II, p. 7.)

Nous avons parlé précédemment des disciples d'Aristippe et de Phédon, passons maintenant à ceux d'Antisthène, les cyniques et les stoïciens. (VI, 19, trad. II, p. 9.)

Arrivé à Athènes, il (Diogène de Sinope) *alla trouver Antisthène, qui le repoussa sous prétexte qu'il ne voulait recevoir aucun disciple. Mais Diogène triompha de ses refus par sa persévérance.* (VI, 21, trad. II, p. 10.)

Aucune source de l'époque d'Antisthène ou immédiatement postérieure ne nous dit rien du rapport exprès d'Antisthène avec les cyniques tels que Diogène et Cratès. Nous verrons qu'il y a évidemment des affinités entre eux, mais elles furent

justement, selon nous, l'occasion de la fiction traditionnelle qui fait d'Antisthène le premier cynique. Socrate étant reconnu comme le fondateur de la morale, il fallait que toutes les écoles en descendissent, et Antisthène, par la figure qu'il fait dans Xénophon notamment, et par ses écrits sur la pauvreté et le mépris des richesses, était tout désigné pour combler l'intervalle entre Socrate et Diogène.

Il y a, au contraire, de bonnes raisons de penser que le Cynisme est un courant philosophique et social qui n'a pas son origine à Athènes et dans l'enseignement de Socrate ou de ses disciples, mais qui vient d'ailleurs et d'une époque antérieure. Diogène Laërce lui-même a mis la critique sur la bonne piste, en nous disant d'Antisthène :

Il est le premier, au rapport de Dioclès, qui se soit contenté pour tout vêtement de son manteau mis en double, et qui ait adopté le bâton et la besace. Néanthe dit aussi qu'il s'est le premier réduit au manteau pour tout vêtement; mais Sosicrate prétend, au troisième livre des Successions, *que Diodore d'Aspendos est le premier qui ait laissé croître sa barbe et qui ait pris le bâton et la besace.* (VI, 13, trad. II, p. 7.)

On a sur ce dernier personnage une étude importante de Paul Tannery [1]. Il y montre que c'est par une véritable inadvertance que Zeller [2] a placé ce pythagoricien de marque au commencement du IIIe siècle av. J.-C. Diodore d'Aspendos a dû vivre, non pas à Athènes, mais en Sicile, au plus tôt au commencement du IVe siècle; il a pu être ainsi le contemporain d'Antisthène, sinon son aîné [3]. Dès lors,

---

(1) P. TANNERY, *Sur Diodore d'Aspendos,* Archiv für Geschichte der Philosophie, 1896, p. 176.

(2) I5, p. 339, n. 4.

(3) Le commencement du IVe siècle est, selon nous, un *terminus ad quem*; il nous paraît fort possible que Diodore d'Aspendos soit plus ancien et qu'il ait vécu au Ve siècle. *Si d'ailleurs,* dit Tannery, *la liste des* διαδοχαί *de Pythagore où Jamblique le fait figurer est sans doute une œuvre de haute fantaisie, il est clair que l'auteur de cette liste, en l'y plaçant au sixième rang,*

conclut Tannery, il se peut que ce soit à bon droit que Sosicrate lui ait attribué la priorité pour le costume cynique. *En tous cas, nous n'avons aucune raison désormais d'écarter les témoignages qui nous représentent Diodore d'Aspendos comme ayant introduit dans une fraction plus ou moins importante de l'école pythagoricienne un genre de vie analogue à celui qui fut plus tard qualifié de cynique* (p. 179).

Quoi qu'il en soit d'ailleurs des dates de Diodore d'Aspendos, c'est un fait avéré qu'une secte de pythagoriciens ascètes existe à Athènes dès la première moitié du IV[e] siècle. Les auteurs de la Comédie moyenne y font des allusions qui montrent que ces personnages les ont beaucoup occupés ; ils leur ont même fourni plus d'une fois le sujet de leurs pièces (1). Naturellement, la Comédie ne nous présente pas ces originaux sous un jour favorable (2). On nous les montre porteurs d'un κώρυκος, sac de cuir qui, s'il n'est pas identique à la πήρα ou besace dont les Cyniques passent pour s'être affublés, ne saurait en différer beaucoup.

Tannery fait observer que la Comédie moyenne est muette

---

entendait le séparer de Pythagore par un intervalle de plus d'un siècle. Nous n'avons donc pas à remonter plus haut ; nous pouvons certainement descendre un peu plus bas... (p. 179). — L'argument ne nous paraît pas péremptoire.

(1) Voir les principales citations dans Zeller, III b, 3e éd., p. 79 sqq., et dans Dittmar, p. 217, note 21.

(2) Voici un passage de Diogène Laërce qui nous donne deux fragments caractéristiques : *Aristophon dit de son côté dans la* Pythagoricienne : *Il racontait que, descendu au séjour des ombres, il les avait toutes observées, et qu'il avait vu les pythagoriciens placés de beaucoup au-dessus des autres morts ; seuls ils étaient admis à la table de Pluton, à cause de leur piété. — Voilà un dieu fort accommodant, s'il se plaît dans la compagnie d'aussi sales personnages.*

Et ailleurs dans la même pièce :

Ils ne mangent que des légumes et ne boivent que de l'eau. Mais quel est le jeune homme qui pourrait supporter leurs poux, leur manteau sale et leur crasse? (VIII, 38, trad. II, p. 166.) — Le même Aristophon a pris le mot κώρυκος pour le titre d'une autre de ses comédies.

sur les Cyniques de l'Histoire traditionnelle, sur Antisthène, Diogène, etc.; du moins nous n'avons pas un fragment qui y fasse allusion. Il n'en est fait mention que plus tard, par les auteurs de la Comédie nouvelle.

A côté des témoignages des comiques du IVe siècle sur l'ascétisme pythagoricien, il en est un autre dont Tannery ne parle pas, mais qui est pour nous le plus piquant et le plus significatif, c'est un dialogue socratique, le *Telauges* d'Eschine.

Dittmar conjecture que ce dialogue a dû être écrit vers 370-360 (1). Il admet que l'ascétisme pythagoricien a dû être connu à Athènes dès la fin du premier quart du IVe siècle. Eschine montrait Socrate en conversation avec un représentant de cette secte, sale et hirsute, qui porte le nom de Telauges. La tradition pythagoricienne fait d'un personnage de ce nom le fils de Pythagore et son successeur à la tête de la secte. Le sujet du dialogue est la pauvreté; Telauges est un pauvre volontaire qui fait parade de son dénuement. Il lui est opposé une autre figure, que nous connaissons déjà, Hermogène, l'ami de Cratyle. Hermogène est pauvre aussi, mais ce n'est pas de son plein gré. Selon toute probabilité, Eschine faisait blâmer par Socrate l'excentricité et l'affectation dans la simplicité des sectateurs de Diodore d'Aspendos, et louer dans Hermogène la résignation modérée. Ainsi les écrivains socratiques eux-mêmes ont fixé leur attention sur les pythagoriciens besaciers. C'est un point sur lequel nous aurons à insister à propos des rapports de Xénophon et d'Antisthène; mais concluons d'abord sur le cynisme en général.

Même si l'on concède que le cynisme de Diogène et de Cratès est exactement historique, et qu'il est distinct du pythagorisme à la manière de Diodore d'Aspendos, on est fondé de soupçonner que cette secte se rattache à ses prototypes

---

(1) Sur le *Telauges*, cf. Dittmar, ch. VI, pp. 213 sqq.

pythagoriciens d'origine sicilienne plutôt qu'à l'écrivain Antisthène ; de voir dans le Cynisme en général un phénomène social qui ne saurait avoir sa source dans la philosophie de Socrate, mais qui a dû son existence à certaines conditions des classes populaires arrivant au contact avec la culture de l'esprit, conditions réalisées d'abord et dès le ve siècle dans les grandes cités de l'Occident Grec ([1]).

Il nous reste à préciser nos conjectures en fixant les probabilités sur la personne d'Antisthène, le prétendu fondateur. Nous n'avons pas ici un personnage imaginaire, une figure littéraire indéterminée, comme Euclide ou Phédon, mais un écrivain fécond, dont l'influence fut réelle et dont la trace est positive. A son sujet la critique doit se borner à une simple rectification conforme à l'élimination de son rôle dans l'institution de la secte cynique.

Le même Diogène, qui est pour nous l'auteur responsable de cette fausse donnée, nous en fournit d'autres assez peu compatibles avec celle-là, et plus dignes d'attention.

Son premier maître, dit-il, *fut Gorgias le rhéteur, et de là vient qu'il affecte la forme oratoire dans ses dialogues, surtout dans ceux intitulés* de la Vérité *et* Exhortations. (VI, 1, trad. II, p. 1.)

Lorsqu'un biographe de l'acabit de Diogène nous dit qu'un philosophe ancien eut deux maîtres, nous pouvons avec sécurité penser que c'est au moins un de trop. Dans ce cas-ci nous ferons crédit à notre auteur pour ce qu'il vient de nous dire ;

([1]) Aristote (*Mét.* 1043 b, 24) parle de οἱ 'Αντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι... Il est de règle de voir là une désignation de l'ensemble des Cyniques. Mais ce n'est permis qu'à condition de croire préalablement à leur liaison avec Antisthène. Cette croyance abolie il reste seulement qu'Aristote entend désigner ici tous ceux, quels qu'ils soient, qui reproduisent le paradoxe d'Antisthène dont il est question. C'est un pluriel pour un singulier qu'on retrouve dans un passage du *Sophiste* dont l'épithète d'Aristote pourrait n'être que la simple réminiscence (cf. 251 B, trad. p. 112, passage cité plus bas, p. 380.)

nous retiendrons qu'Antisthène fut à tout le moins un imitateur de Gorgias. Nous serons moins confiant lorsqu'il nous apprend un peu plus bas qu'Antisthène *finit par s'attacher aux leçons de Socrate, et en retira de tels fruits qu'il engagea ses propres disciples à les suivre avec lui,* etc. (ibid.)

Bien plutôt faut-il voir dans Antisthène un sophiste proprement dit, grand admirateur de Gorgias. Nous savons que celui-ci a écrit sur *la Vérité*; c'était un titre et un sujet que les auteurs du Ve siècle ont repris à l'envi. Nous sommes bien renseignés sur son scepticisme, sur ses efforts pour déprécier la science, chère à ses rivaux, et pour l'abaisser devant l'art oratoire, sa spécialité. Renchérissant sur la façon d'argumenter des Eléates et retournant leurs paradoxes, il s'était appliqué à démontrer qu'il n'y a pas d'Etre; y eût-il de l'Etre, il serait inconnaissable; existât-il et fût-il connaissable, la connaissance en serait incommunicable (1).

Mais s'il en est ainsi, la logique toute négative d'Antisthène ne serait-elle pas une réédition de celle de Gorgias ? L'imitateur n'aurait-il pas simplement introduit dans ses dialogues socratiques les thèses sceptiques et paradoxales de son modèle ?

Cette conjecture concorde tout à fait avec ce que nous font entrevoir les allusions à Antisthène que l'on trouve dans le *Sophiste* et dans l'*Euthydème*.

Nous avons déjà parlé d'Antisthène à propos de ce dernier dialogue. Les apories bouffonnes des frères Euthydème et Dionysodore sont inspirées de Gorgias, et le grain de philosophie qu'on y peut trouver consiste dans une négation de la science. Or on est d'accord pour mettre le nom d'Antisthène derrière le double masque de ces étrangers qui *n'étaient plus jeunes quand ils se sont adonnés à cette science de la dispute,*

(1) Zeller, I Theil, II Hälfte, 5e éd., p. 1101.

car il n'y a qu'un an ou deux qu'ils l'ignoraient encore. (272 B, trad. p. 337.)

Quant au *Sophiste*, on y lit le passage suivant :

Voilà, je crois, un régal que nous venons de préparer aux étourdis et aux vieillards fraîchement instruits (τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι). *Car chacun peut tout aussitôt objecter qu'il est impossible que plusieurs soient un, qu'un soit plusieurs; et comme ils sont heureux de nous déclarer qu'il n'est pas permis de dire* homme bon, *mais que* le bon est bon, *et* l'homme est homme*! Sans doute, Théétète, tu te seras plus d'une fois rencontré avec des hommes adonnés à ces belles choses, et souvent même des vieillards : telle est leur indigence d'esprit et d'idées qu'ils sont en extase devant ces misères, et qu'ils s'imaginent avoir trouvé là le dernier mot de la sagesse.* (251 B, trad. 112.)

Comme il convient de voir dans ces « vieillards fraîchement instruits » une allusion à Antisthène, on est généralement d'avis que cette épithète rappelle que le futur cynique s'est mis tardivement à l'école de Socrate ainsi que le rapporte Diogène. Le rapprochement de ce passage avec celui de l'*Euthydème* dont il vient d'être question montre au contraire que l'allusion se rapporte seulement au fait qu'Antisthène, alors qu'il avait déjà une longue carrière de sophiste et un lourd bagage d'écrits, s'est mis à imiter Platon en faisant des dialogues socratiques, dans lesquels il soutenait des paradoxes renouvelés de Gorgias, sur l'impossibilité de la prédication et de toute science discursive (1).

(1) L'examen des dates d'Antisthène, fort incertaines il est vrai, vient appuyer notre interprétation (cf. Zeller-Boutroux, t. 3 p. 261, n. 1 et 2). Zeller place sa naissance au plus tôt en 436. Dans ce cas, à la mort de Socrate, que la tradition place en 399, il aurait eu 35 ans, ce qui n'est guère pour un γέρων ὀψιμαθής. Il est signalé comme encore en vie en 366. L'allusion à la vieillesse d'Antisthène paraît donc bien ne devoir se rapporter qu'au moment où il s'est mis à écrire des dialogues socratiques.

Si Platon ne nous parle guère d'Antisthène que par de malignes allusions, Xénophon au contraire nous le présente en pleine lumière. A coup sûr ses écrits sont la source dont est sortie la tradition qui fait d'Antisthène, en même temps que le disciple de Socrate, le chef de l'Ecole Cynique. Diogène Laërce se souvient, en écrivant, du *Banquet* de Xénophon, comme le montre un passage où il le cite (1).

Il est question d'Antisthène à la fois dans les *Mémorables* et dans le *Banquet*. La figure qu'il fait dans le premier de ces écrits est fort insignifiante; il y apparaît d'abord comme un de ces interlocuteurs sans personnalité définie que Xénophon suscite lorsqu'il en a besoin, sans se soucier d'avoir sur eux des renseignements particuliers (l. II, c. V, 1, trad. t. I, p. 48). Dans le second passage où il est cité, on constate qu'il est un disciple ordinaire de Socrate :

— *Quoi, Socrate,* dit la courtisane Théodote, *vous savez composer des philtres ? — Eh! comment croyez-vous qu'Apollodore et Antisthène ne me quittent jamais ? Comment croyez-vous que Cébès et Simmias m'arrivent de Thèbes ? Sachez bien que cela ne peut se faire sans philtres, sans enchantements, sans bergeronnettes* (l. III, c. XI, 17, trad. I, p. 95.)

Il paraît bien que les noms de ces quatre disciples sont ici par une simple réminiscence du *Phédon*, où ils figurent parmi d'autres; on se souvient que dans le *Phédon*, comme ici. Simmias et Cébès sont fraîchement arrivés de Thèbes. Antisthène pourrait donc bien ne figurer dans les *Mémorables* que grâce à l'emprunt de son nom que l'auteur aurait fait à Platon.

Dans quelques passages du *Banquet*, il a encore l'apparence d'un interlocuteur dont tout autre pourrait tenir lieu; il en est ainsi, par exemple, au chapitre II; mais peu après il se révèle

---

(1) *Antisthène est le seul des philosophes socratiques qu'ait loué Théophraste; il vante son habileté et le charme irrésistible de sa parole, témoignage qui est confirmé par les écrits d'Antisthène et par le* Banquet *de Xénophon* (VI, 14, trad. II, p. 7.)

soudain et, dans deux chapitres successifs, il fait à plein figure de moraliste cynique (cc. III et IV.)

Cet endroit du *Banquet* forme un tout bien défini; il y est question de la valeur morale des richesses et de la pauvreté. Chacun des convives déclare ce qu'il estime le plus et s'efforce de justifier son appréciation. Callias prise bien haut son opulence, Antisthène se glorifie, lui aussi, de ses richesses, bien qu'il avoue n'avoir pas une obole, ni de terre plus qu'il n'en faut pour se frotter le corps. Lorsque Callias entreprend de montrer la valeur de ses richesses, c'est Antisthène qui lui ferme la bouche en lui montrant d'un mot l'impuissance de l'homme riche à rendre les hommes justes. Le riche, par ses bienfaits mêmes, que ses obligés ne sauraient lui rendre, force les hommes à être injustes envers lui-même (IV, 34, trad. II, p. 217.)

Lorsque son tour est venu d'appuyer par des raisons sa déclaration, Antisthène parle longuement, vantant d'une manière expressive le bonheur qu'il goûte dans l'extrême pauvreté (IV, 37, trad. II, p. 222). Il raille l'inquiétude et l'avidité insatiable des riches, il appuie sur la façon dont il savoure la satisfaction des besoins élémentaires de la vie, sans le moindre raffinement. Ses vraies richesses, la sagesse qu'il tient de Socrate, il peut à la fois en jouir et les dispenser à ses amis sans s'appauvrir. Mais le principal de ses biens, c'est le loisir, la liberté d'en disposer à son gré, de passer son temps dans la compagnie du sage par excellence, Socrate son maître.

Cette tirade pleine de verve est selon toute vraisemblance ce qui a valu à Antisthène d'être choisi pour remplir dans l'histoire le rôle de fondateur du cynisme. Incontestablement elle est imprégnée de l'esprit cynique le plus pur. On remarquera surtout le passage sur la façon dont Antisthène se vante de pratiquer l'amour. L'impudence de Diogène le Chien ne surenchérira guère.

Mais avant d'adopter Xénophon pour l'historien des origines du cynisme, il convient de remarquer que le discours d'Antisthène n'est pas isolé, d'autres personnages dissertent aussi sur la vie simple. Antisthène a un pendant qui fait contraste : c'est Charmide, jadis opulent, ruiné maintenant. Celui-ci représente le pauvre raisonnable, sans envie ni regrets, mais qui, s'il s'accommode de la médiocrité et en goûte les avantages par une comparaison qu'il peut faire d'expérience personnelle, ne va pas cependant jusqu'à tenir pour un mal un retour éventuel de la fortune (IV, 29, trad. p. 221.)

Dès lors il y a moins de raison d'attribuer une valeur historique à la profession de foi d'Antisthène ; il fallait deux espèces de pauvres, un modéré et un outrancier : Antisthène a pu être choisi uniquement à raison de ce que certains de ses écrits contenaient, nous le savons, l'éloge de la pauvreté et de la modération.

Mais l'esprit formellement cynique de son discours, comment l'expliquer ? Il faut se rappeler que le *Banquet* de Xénophon est imité d'Eschine, principalement du dialogue intitulé *Callias* (1). Le personnage de ce nom est l'amphitryon du *Banquet*, il représente l'homme riche, généreux et vain de son opulence, qui fait contraste avec Nicerate, le riche avare. Mais ce n'est pas du *Callias*, c'est d'un autre dialogue d'Eschine que les deux chapitres qui nous occupent sont spécialement inspirés. Parmi les personnages qui y figurent, plusieurs sont empruntés au *Telaugès* (2) ; c'est le cas d'Hermogène et de Critobule. Ce dernier a les mêmes traits du jouisseur dans le *Banquet* de Xénophon et dans le *Telaugès*. Quant à Hermogène, c'est lui qui, dans le dialogue eschinien, comme d'ailleurs dans le *Cratyle* de Platon, fait figure de pauvre involontaire en qualité de riche ruiné. Xénophon a substitué dans

(1) Dittmar, p. 209.
(2) Pour tout ce qui concerne ce dialogue je suis Dittmar, pp. 213 sqq.

ce rôle le nom de Charmide à celui d'Hermogène : ne serait-ce pas à une opération du même genre que nous devons de voir Antisthène faire office de pauvre par vocation ? N'a-t-il pas pris la place de Telaugès lui-même, le pythagoricien cynique évoqué par Eschine ? N'est-ce pas Telaugès qui parlait ainsi de son dénûment et de ses amours, et autant de fois que son substitut invoque son maître Socrate, Telaugès ne jurait-il pas par Pythagore ?

On s'expliquerait ainsi qu'Antisthène, comparse ou figurant sans couleur dans les autres passages de Xénophon, devienne, dans ces seuls chapitres, si vivant et si plein d'accent [1]. Eschine ne redoutait pas les anachronismes les plus flagrants ; il fait quelque part causer Aspasie et Xénophon ; sans doute il n'a pas craint de mettre ici Socrate en conversation avec le successeur immédiat de Pythagore. Xénophon se sera montré plus timide et grâce à ses scrupules chronologiques, Antisthène a pris la place du Cynique original, dans le *Banquet* d'abord, ensuite dans l'Histoire !

Si Antisthène n'a rien eu d'un fondateur de secte avec culte et symboles tels que le bâton et la besace, quelle a donc été sa vraie personnalité ? Celle d'un écrivain polygraphe, non moins « bourgeois », peut-être, que Platon lui-même. Il paraît avoir été aussi varié que fécond ; réserve faite pour certains détails, nous n'avons aucune raison de ne pas admettre la longue bibliographie de notre auteur que nous donne Diogène (VI, 15-18, trad. p. 8). Ses écrits, dit Diogène, formaient dix volumes. Il ajoute que Timon le raille sur la multitude de ses productions et l'appelle un *intarissable diseur de riens*.

---

(1) Antisthène, dans le passage de Xénophon, parle de Socrate à l'imparfait, alors que Socrate est présent : Σωκράτης τε γὰρ οὗτος παρ' οὗ γὼ τοῦτον ἐκτησάμην οὔτ' ἀριθμῷ οὔτε σταθμῷ ἐπήρκει μοι, ἀλλ' ὁπόσον ἐδυναμην φέρεσθαι τοσοῦτόν μοι παρεδίδου. (III, 43.) Cette singularité ne s'expliquerait-elle pas par une transcription littérale du passage correspondant d'Eschine, dans lequel Telaugès se serait exprimé de la sorte en parlant de ses rapports avec Pythagore, mort d'ailleurs au moment du dialogue ?

A lire cette longue énumération de titres, on se raffermit dans la pensée qu'Antisthène est un parfait représentant de la littérature de son époque : s'il écrit sur tout, c'est parce que l'œuvre propre de son temps a été, non d'inventer, mais de rassembler et de rédiger les idées et les connaissances de l'âge précédent. On n'est pas spécialiste, ou plutôt, la seule spécialité est d'écrire bien (1), de traduire en bonne prose attique tout ce qu'on a jusqu'alors écrit en un grec quelconque.

Parmi ses sources de prédilection figurent en bonne place Gorgias, pour la rhétorique et l'éristique, et Prodicus pour la morale. A celui-ci il a pris sans doute, en même temps que l'exaltation de la modération en tout, cette sorte d'enthousiasme austère qui caractérise la haute figure du sophiste moraliste.

Cette sévérité qui perce à travers le peu que nous savons de ses écrits moraux, rapproche d'autre part Antisthène du cynisme tel qu'il nous est décrit, et du stoïcisme ultérieur. Au demeurant, ce qu'on appelle parfois l'esprit cynique, une humeur dépréciatrice, qui se fait sentir sous forme d'âpre raillerie, ne caractérise ni un individu, comme Antisthène ou Diogène, ni leur école : elle se remarque chez le plus grand nombre des moralistes de ce temps ; aucune distinction n'est à faire, à ce sujet entre les Cyniques, les Mégariques, Stilpon ou les premiers stoïciens. Dans la mesure où cette manière sévère n'est point spontanée et ne se nourrit pas des besoins toujours renaissants de la censure des mœurs, elle prolonge la grande tradition philosophique du Ve siècle, celle du pythagorisme et de Prodicus.

En même temps qu'écrivain polygraphe, Antisthène a été pédagogue. Ne faisons toutefois pas trop de fond sur Diogène Laërce lorsqu'il nous apprend qu'il enseignait au Cynosargue,

(1) Voir plus haut, p. 381, n. 1, l'éloge que Théophraste aurait fait d'Antisthène comme écrivain.

car ce trait pourrait bien ne provenir que de l'étymologie do ce nom; mais certains des écrits mis à son actif sont d'un éducateur.

Cette qualité achève de fixer sa physionomie: Antisthène reproduit au IVe siècle le type social du Sophiste et il en marque les modifications. C'est le sophiste d'une époque où l'on se fixe en un même lieu, où l'on écrit plus qu'on ne parle, où l'on polit plus qu'on ne cherche. Il est de l'âge des genres à la fois littéraires et philosophiques.

Mérite-t-il le nom de philosophe ? Bien peu, semble-t-il, et à ce sujet sa réputation pourrait faire illusion. Il se peut que ce qui le fait passer pour un logicien nominaliste et pour un sceptique, se réduise à quelques lignes de l'une de ses œuvres, reproduisant certains paradoxes de Gorgias; que personnellement il ait été sans conviction soutenue sur ce point et qu'il y ait peu réfléchi. Plus d'une réputation philosophique n'a d'autre origine qu'une formule frappante, une affirmation, une négation qui fait fortune ou scandale. Peut-être que dans quelques siècles, le temps qu'il faut pour que nos papiers se fassent rares, un écrivain de notre temps qui n'aurait pas avec Antisthène cette seule ressemblance, passera, lui aussi, pour un philosophe qui s'est longuement appliqué à la philosophie des sciences, Brunetière, qui a proclamé un jour la faillite de la science.

L'esprit du philosophe sincère et convaincu s'appliquant toute sa vie à l'établissement d'un système définitif, où le trouver chez les socratiques ? On le cherche en vain chez Platon jeune et chez Platon mûr. On n'est pas sûr de le trouver dans Platon vieillissant : on peut le refuser sans crainte à tous les autres.

CHAPITRE V

Aristippe et les Cyrénaïques

Il nous paraît quant à nous peu nécessaire d'essayer de démontrer que l'école cyrénaïque n'est pas, comme l'enseigne l'histoire orthodoxe, une branche de l'Ecole de Socrate, et que l'épithète de « demi-socratique » que Zeller lui octroie, ne saurait avoir de propriété, augmentât-on considérablement le dénominateur de cette fraction philosophique. Nous procéderons néanmoins à un rapide examen de la question, pour montrer une dernière fois sur quelles coïncidences fortuites et sur quelles douteuses combinaisons la représentation traditionnelle des courants philosophiques de la Grèce est fondée.

Empruntons encore à Zeller les grands traits de l'Ecole de Cyrène (1). Aristippe, natif de cette ville, fut attiré à Athènes par la réputation de Socrate; il se fit son disciple et s'attacha profondément à sa personne, mais sans s'efforcer beaucoup de l'imiter dans ses perfections morales. Sans doute, avant Socrate les Sophistes l'avaient trop complètement formé; leur empreinte sur lui, malgré son dernier maître, devait demeurer indélébile. Comme eux il tint école, et déjà, nous dit-on, du vivant de Socrate. Cependant il ne se fixa point à Athènes; sa carrière fut celle d'un bon vivant spirituel, allant de ville en ville, de festin en festin, et mettant la morale en bons mots. Son séjour à la cour des tyrans de Syracuse a laissé des sou-

---

(1) Zeller-Boutroux, pp. 305 sqq. ou Zeller II1, 4e éd., pp. 336 sqq.

venirs. Cependant, il finit par rentrer dans sa ville natale, et c'est là qu'il fonda l'école qui devait perpétuer sa renommée.

Il inculqua d'abord sa doctrine à sa fille, nommée Arété (Ἀρετή); celle-ci la transmit à son fils Aristippe le Jeune, surnommé pour cette raison Métrodidacte. Le second Aristippe fut le maître de Théodore de Cyrène. A côté de cette filiation principale une autre est signalée : Hegesias et Anniceris furent formés par Antipater, un autre élève d'Aristippe l'Ancien.

La doctrine d'Aristippe est l'hédonisme radical : la source de toute valeur morale est le plaisir. Cette morale est fondée sur une théorie de la connaissance qui construit tout sur la sensation. Hédonisme et sensualisme, tels sont les deux principes qui résument toute la philosophie de cette école socratique.

Les choses se présentent donc sous le même aspect que pour les Mégariques : un groupe de philosophes dont l'historicité est indiscutable, est rattaché à Socrate par l'intermédiaire d'un fondateur. De là deux questions : quelle est la valeur de l'ensemble de nos données sur Aristippe le Vieux, quels sont ses rapports avec les Cyrénaïques ultérieurs.

Aristippe, pas plus qu'Antisthène, n'est un personnage imaginaire. Comme pour tant d'autres, si l'histoire lui fait trop d'honneur à certains égards, elle a probablement laissé tomber dans l'oubli les parties méritantes de sa vraie carrière. Les renseignements les plus abondants sur cet auteur nous viennent de Diogène Laërce, portrait du personnage, antécédents, faits et gestes, principes [1]. Cependant, comme pour Antisthène, Xénophon est tenu aussi pour une source fondamentale. Aristippe est nommé enfin par Platon et par Aristote.

Au début du *Phédon* (59 B), dans le passage où il énumère tous ceux qui assistèrent à la mort de Socrate, Phédon, sur

(1) Pour le détail des sources secondaires que je passe sous silence, cf. article Aristippe dans Pauly-Wissowa (par Natorp).

demande de son interlocuteur, répond qu'Aristippe se trouvait, croyait-il, à Egine.

Aristote cite Aristippe deux fois : c'est d'abord dans la *Rhétorique,* pour un exemple anecdotique (1398 b, 29) : A Platon qui lui répondait un jour avec arrogance « ce n'est pas ainsi, dit Aristippe, que s'exprimait notre ami Socrate ».

Dans la *Métaphysique,* nous lisons ce passage :

C'est pour ce motif que quelques sophistes, Aristippe par exemple (τῶν σοφιστῶν τινὲς οἷον Ἀρίστιππος) *repoussaient ignominieusement les sciences mathématiques. Dans tous les arts, disaient-ils, même dans les arts manuels, dans celui du maçon, du cordonnier, on s'occupe sans cesse du mieux et du pire; tandis que les mathématiques ne font jamais mention du bien ni du mal.* (996 a, 32, trad. I, p. 73.)

Xénophon met formellement Aristippe à l'école de Socrate, mais il n'en fait pas un disciple exemplaire :

Aristippe, nous dit-il, *essayait de confondre Socrate, comme celui-ci l'avait lui-même confondu naguère; mais Socrate, voulant rendre service à ses disciples ne répondit point en homme qui se tient sur ses gardes... mais comme un homme fortement convaincu qu'il remplit ses devoirs.* (*Mém.,* l. III, VIII, 1, trad. I, p. 85.)

Suit une discussion sur le bien et le beau, où Aristippe, tout passif, ne dit rien de saillant. Il a plus de physionomie dans un autre endroit des *Mémorables* (l. II, I) : Socrate ayant appris que l'un de ses disciples, Aristippe, s'abandonnait à tous les excès, entreprend de l'exhorter. Aristippe, à cette occasion, fait sa profession de foi ; il est pour la vie facile, jugeant à propos de chercher en toutes choses l'agrément, d'éviter l'effort, de fuir les attaches qui créent des devoirs. C'est pourquoi il mène une vie errante et se tient soigneusement à l'écart des charges publiques. Il repousse à la fois le pouvoir et l'esclavage :

Il me semble, dit-il, *qu'il y a une route moyenne, où je*

m'efforce de marcher, entre le pouvoir et la servitude; or, c'est la liberté, qui conduit le plus sûrement au bonheur. (II, I, 11, trad. p. 34.)

Socrate lui répond par la fable d'Hercule entre le Vice et la Vertu, empruntée à Prodicus.

La physionomie que ce passage de Xénophon prête à Aristippe est tout à fait celle qu'on lui retrouve dans Diogène. On peut avancer que ce n'est pas par hasard ni par l'heureuse concordance de leurs renseignements respectifs. Diogène, d'ailleurs, fait cette remarque: *Xénophon n'aimait pas Aristippe, et c'est par suite de cet éloignement qu'il publia un dialogue* sur la Volupté, *dans lequel Aristippe est réfuté par Socrate.* (II, 65, trad. I, p. 93.)

C'est donc conformément à notre chapitre des *Mémorables*, isolé pour la circonstance, que Diogène représente Aristippe à la cour de Denys, comme un parasite spirituel intarissable en mots d'esprit, habile à essuyer gaiement les affronts et les grossièretés.

Il y a de ces noms et de ces figures qui servent de pôle pour attirer les bons mots et les nouvelles à la main, et pour les trier naturellement selon leurs espèces. Combien de traits d'esprit sont de Talleyrand parce qu'ils touchent à la diplomatie, de Renan parce que moraux et philosophiques, de Boileau ou de Voltaire quand leur fond est plutôt littéraire! Dans l'antiquité, lorsqu'un mot piquant s'est trouvé sarcastique avec un grain de philosophie, il est passé Cynique et a fait la fortune de Diogène de Sinope, et toutes les saillies de pique-assiettes, nées partout, font du chapitre de Diogène sur Aristippe un des plus copieux de son ouvrage.

Sur la doctrine propre d'Aristippe les sources sont plus que brèves, et le peu qu'elles nous apprennent ne répond pas trop à la tradition laërcienne. Xénophon ne lui attribue rien de plus d'un égoïsme jouisseur et systématique. On se souvient de ce que dit Aristote de son mépris des mathématiques. Cette

phrase de la *Métaphysique* évoque les considérations familières aux sophistes du V° siècle sur les techniques rapprochées des sciences, sur le pratique et le théorique. Aristote nous présente d'ailleurs Aristippe comme un sophiste. Il n'y a rien là qui trahisse le logicien sensualiste ni le moraliste hédoniste; il ne suffit pas qu'Aristippe ravale les mathématiques au-dessous des arts manuels au nom de leur valeur morale respective, pour qu'on doive voir en lui un empiriste sensualiste tel que Protagoras passe pour l'avoir été; il eût fallu qu'il contestât la rigueur logique ou la vérité des mathématiques, ce qui n'est pas la même chose.

Une remarque plus grave, c'est que si, d'une part, Aristote vient de nous prouver qu'il connaît Aristippe, il n'en souffle mot quand il critique la morale hédoniste; ce n'est pas Aristippe, c'est Eudoxe qu'il désigne comme le représentant de cette philosophie (1).

Du même coup tombe l'hypothèse selon laquelle Platon vise Aristippe lorsqu'il nous présente dans le *Philèbe* une critique de la morale du plaisir. S'il faut voir là une allusion à un penseur déterminé, c'est encore Eudoxe qui réunit les probabilités.

Platon expose dans le *Théétète* une théorie sensualiste de la connaissance qu'il impute à Protagoras (152 A). On admet généralement que cet empirisme n'est autre que celui d'Aristippe, mais cette conjecture n'a d'autre fondement que l'assertion de Diogène Laërce qui fait d'Aristippe un sensualiste. Avant de voir dans le *Théétète* une source pour les origines de la philosophie cyrénaïque, il faut donc préalablement admettre qu'Aristippe est bien l'inventeur du sensualisme; or c'est cela qui est en question.

Il n'y a donc à tirer des sources anciennes aucun appui pour la version laërcienne qui fait dériver l'école de Cyrène d'un

(1) Ethica. Nicom. 1101 b, 27.

disciple indépendant de Socrate. Mais il est évident que lorsqu'il nous parle de l'école cyrénaïque arrivée à son plein développement, de Théodore, d'Hegesias ou d'Annicéris, Diogène utilise des sources plus sûres et plus complètes que lorsqu'il s'agit du fondateur de l'école. Il est donc à présumer que les principes de la philosophie cyrénaïque ont été attribués à Aristippe le vieux par une déduction arbitraire : Aristippe a fondé l'Ecole de Cyrène, — or cette école est sensualiste et hédoniste. — Donc Aristippe a inventé le sensualisme et l'hédonisme.

Que vaut la majeure de ce syllogisme ; de quel droit rattacher le sophiste Aristippe aux cyrénaïques avérés ? Aucune des sources anciennes ne nous dit qu'il fût de Cyrène, ni qu'il en vînt, ni qu'il y soit retourné. C'est sous sa responsabilité que le consciencieux Zeller, qui ne laisse rien passer, affirme qu'Aristippe est retourné dans sa ville natale pour y finir ses jours, pour y fonder son école et y élever sa fille Vertu... Quant à nous, il nous apparaît seulement qu'il y eut deux Aristippe dont le plus jeune était de Cyrène ; nous avouons ne point croire à la postérité du plus vieux [1].

C'est lui refuser beaucoup ; que lui laisserons-nous donc ? D'avoir été un sophiste dans lequel il n'est même pas permis

(1) Taylor dit de même : *Aristippus as the head of a school seems to be a creation of the moderns* (p. 86, note). — Voici comment Diogène Laërce passe du fondateur aux disciples : *Après avoir raconté la vie d'Aristippe, parlons maintenant des cyrénaïques ses disciples, qui se sont donné à eux-mêmes les surnoms d'hégésiarques, d'annicériens et de théodoriens* (II, 85, trad. p. 103). Voilà qui n'est pas trop en faveur de l'unité de l'école, ni de celle du nom, ni de l'origine. — Diogène dit encore en parlant d'Aristippe le Vieux : *Théodore le maltraite... dans le traité « des Sectes »* (II, 65, trad. p. 93). Si ce Théodore est le cyrénaïque de ce nom, il faut reconnaître que le respect pour le fondateur n'était pas de rigueur dans cette secte relâchée. Il est vrai que Diogène Laërce nous apprend à la fin du chapitre qu'il y eut vingt Théodore. *Le second*, dit-il, *natif de Cyrène, était un géomètre, maître de Platon. Le troisième est le philosophe dont nous avons parlé* (II, 103, trad. p. 111). Ce troisième Théodore est l'hédoniste cyrénaïque. On se

de voir sûrement un contemporain de Socrate. Dans la liste de ses œuvres qui nous est donnée (Diog. L. II, 83-85), il est possible qu'il s'en trouve d'authentiques, mais plutôt que de dire lesquelles, pourrait-on trouver plus expédient d'admettre avec Sosicrate de Rhodes qu'il n'a rien écrit (II, 84). Disons toutefois que Théopompe, contemporain d'Aristote, accusait Platon d'avoir plagié les *Diatribes* d'Aristippe [1]. Les Diatribes sont citées dans la liste de Diogène, d'après Panaetius.

Aristippe aura été introduit dans la littérature socratique par un de ces artifices dont l'art des dialogues a vécu. Mettre en communication, à travers l'espace ou le temps, des personnages connus, semble avoir été particulièrement le fait d'Eschine. C'est lui qui aura fait causer Aristippe et Socrate. On lit dans Diogène au sujet d'Aristippe : *Eschine dit qu'il fut attiré à Athènes par la réputation de Socrate* (κατὰ κλέος Σωκράτους) (II, 65, trad. p. 93) [2]. Ne trouve-t-on pas ici la trace d'un début de dialogue, dans lequel Aristippe disait à Socrate qu'il arrivait tout exprès pour l'entretenir ? Diogène rapproche plus d'une fois les noms d'Eschine et d'Aristippe, il raconte même qu'après s'être brouillés ils se réconcilièrent, et Aristippe a le beau rôle. (II, 82, trad. p. 102.)

Platon, qui nomme Eschine parmi les assistants à la scène du *Phédon*, en exclut Aristippe, en disant qu'il était sans doute à Egine avec Cléombrote. Il est permis de conjecturer que c'est parce qu'Eschine en a fait un interlocuteur de

---

souvient que le géomètre Théodore de Cyrène est un personnage du *Théétète*. Ne serait-ce pas à cause de Théodore le mathématicien, cyrénaïque authentique, que Théodore le moraliste est rangé dans l'école de Cyrène? Quand on lit ces choses, on en vient à douter de tout ce qui concerne notre malheureuse école du plaisir. Que reste-t-il de vrai de son histoire en dehors de ce qui est propre à chacun des philosophes qu'on a réunis sous sa rubrique?

(1) Dans Athénée, XI, 508 c., cf. Zeller-Boutroux, p. 312, note.

(2) On trouve une donnée semblable et plus développée dans Plutarque, *De Curiositate*, 2, p. 516 (cf. Zeller-Boutroux, p. 306, n. 2.)

Socrate, qu'Aristippe se trouve nommé dans le *Phédon*. On ne saurait prétendre deviner les diverses intentions de Platon dans la composition soignée de l'entourage muet de Socrate, au moment de sa mort. Pourquoi écarte-t-il Aristippe et Cléombrote, tout en laissant entendre que ces deux personnages auraient pu être présents ? (1) Il est probable que dans cette énumération d'écrivains rivaux avec quelques-uns de leurs personnages, il y avait certaines finesses où pourraient se concilier, dans une mesure inconnue, la malice et l'amitié.

L'historiette sur Aristippe et Platon rapportée dans la *Rhétorique* est sans doute aussi d'origine littéraire. Taylor remarque à bon droit que dans les ouvrages de ce caractère, Aristote prend les anecdotes pour leur agrément, sans aucun souci de contrôle historique.

Enfin, rien n'empêche d'admettre que la conversation des *Mémorables* (II, I) où Aristippe nous révèle son humeur et ses principes, a été travaillée d'après le dialogue d'Eschine. Cet auteur est une source de Xénophon, voire la principale de toutes. La physionomie du bon vivant Aristippe, que développe complaisamment Diogène Laërce, viendrait donc d'Eschine. Xénophon n'est qu'un intermédiaire ; disons que nous avons ici le plus joli morceau de son œuvre socratique. Les paroles d'Aristippe sont pleines de désinvolture, le dialogue a du naturel ; il fait un agréable contraste avec le noble apologue d'Hercule, qu'il introduit. Par ce dernier point on devine que dans l'ouvrage où il faisait paraître ensemble Aristippe et Socrate, Eschine s'inspirait d'un écrit de Prodicus, que Platon connaissait bien. Tous les Socratiques ont usé des mêmes sources.

---

(1) Ἐχεκράτης. Τί δέ; Ἀρίστιππος καὶ Κλεόμβροτος παρεγένοντο; Φαίδων. Οὐ δῆτα· ἐν Αἰγίνῃ γὰρ ἐλέγοντο εἶναι (59 c). La traduction (p. 13) n'est pas assez expressive.



CONCLUSION

§ I. Les Sources

A côté de quelques propositions que nous regardons comme à peu près évidentes, nous ne nous dissimulons pas le grand nombre d'hypothèses dont foisonnent les trois parties de ce livre et parmi lesquelles il en est d'assez aventurées. Il s'en faut qu'en les proposant à l'attention du lecteur, nous nous soyons flatté de les voir toutes adoptées, ou renforcées bientôt par des probabilités nouvelles ; nous avons pensé seulement que par leur réunion elles montraient dans tout son jour une seule conception fondamentale, l'hypothèse mère dont elles procèdent toutes.

Si l'histoire de la philosophie grecque au ve et au ive siècle nous paraît dénaturée par un vice fondamental au point d'être plutôt une mythologie philosophique qu'une histoire véritable, la cause en est que l'on s'est profondément mépris sur la nature de ses sources : on voudra bien ne voir dans notre ouvrage qu'une dissertation sur le caractère et la valeur des sources de la philosophie grecque.

Au point de vue des faits et des événements, de la vie des penseurs et de leurs rapports entre eux, on a cru que toutes les sources dont nous disposons pouvaient être exploitées de la même manière ; je veux dire que si l'on a vu dans Diogène Laërce un historien rapportant les faits et les idées tels que les traces qu'il en trouve les lui révèlent, on a jugé qu'il en était de même non seulement des Hermippus et des Démétrius de Phalère, non seulement d'Aristote, mais aussi de Platon et de Xénophon. On a supposé partout le minimum de bonne foi, le souci de la vérité qui fait l'historiographe ou l'historien.

Sans se faire d'illusions sur le sérieux et l'intelligence des compilateurs récents dont Diogène est le type, on a remarqué cependant leur accord, pour le cadre des événements, avec les écrits d'Aristote ou de Platon. On en a conclu que l'on pouvait utiliser tous les renseignements qui ne se contredisaient pas, d'où qu'ils vinssent, pour établir la trame complète des circonstances historiques dont naquirent le socratisme, le platonisme et l'aristotélisme, et pour présenter en une narration sans lacunes ce qui n'est pour nous qu'un roman philosophique, un tissu d'erreurs épurées et perfectionnées.

Au contraire nous avons cru découvrir que les écrits postérieurs à Aristote ne sont, par rapport aux sources plus anciennes, que nous possédons aussi, qu'un miroir déformant. Elles n'y ajoutent rien de valable, elles en constituent une première interprétation historique que nous pouvons considérer avec sympathie et curiosité, à condition de ne pas nous laisser influencer par elle. Nous avons le droit d'espérer faire mieux.

Quant aux écrits des Platon et des Xénophon, qui ont servi de sources à ces anciens érudits, et qui sont nos sources aussi, leur nature est tout autre. Ce n'est pas assez dire que leurs auteurs n'ont pas la sincérité de l'historien : ce qui leur manque totalement, c'est l'intention même de rapporter la vérité historique, ce ne sont pas des historiographes qui exagèrent, ce sont des littérateurs qui usent de tous les droits de la fiction. Toutefois, et c'est par où l'illusion a pu se produire, si ces écrivains font du roman, c'est dans le genre historique, et s'ils usent de l'imagination et de la fantaisie, les idées qu'ils développent viennent d'un fonds étranger, que la tâche de l'historien est de faire entrevoir dans toute son originalité.

Et ceci nous conduit à la deuxième erreur fondamentale à dénoncer; elle concerne les doctrines. En même temps que l'on voyait dans Platon et Aristote des historiens fidèles de l'âge antérieur, on a considéré que l'essentiel des doctrines

qu'ils nous exposaient était de leur invention propre. On avait donc dans ces écrits l'expression originale, *authentique*, du meilleur de la pensée grecque. Que de conséquences en résultaient ! Il fallait dès lors que, la part faite à Socrate, tout, dans les écrits de Platon, se conciliât pour former un seul et même système; ou si c'était impossible, la première tâche devait être de préciser l'évolution de la pensée du philosophe à travers la série de ses œuvres.

Nous avons cru découvrir qu'il en est tout autrement; les théories que nous font connaître les grands auteurs du IV[e] siècle sont plus anciennes. Si même Platon et surtout Aristote ont pu les perfectionner et les enrichir sur certains points, pour l'essentiel, ils ne font que reproduire les résultats de l'effort philosophique du V[e] siècle, dont ils nous cachent, ou dont ils ignorent, parfois, les vrais auteurs.

En résumé, nous n'avons pas d'écrits originaux considérables, nous exposant la pensée grecque arrivée au plus haut degré de sa force créatrice. La philosophie du meilleur temps de la Grèce nous est parvenue plus mutilée encore que sa sculpture.

Il nous paraît à propos de répartir les sources en deux classes : 1° Les anciennes, Platon, Xénophon, avec les fragments de leurs prédécesseurs et de leurs contemporains (1) ; Aristote aussi, pour tout ce qui est de sa doctrine propre. Ces auteurs s'inspirent des écrits originaux que nous n'avons plus, ou d'une tradition qui en venait et dont ils sont pour nous la seule trace; 2° Les données récentes, citations éparses dans les auteurs, biographies, anecdotes, en un mot tous ces renseignements dont la compilation de Diogène Laërce est le

(1) Il va sans dire que les dialogues apocryphes, tels que l'*Eryxias* ou le *Premier Alcibiade*, doivent être rangés, en tant que sources, dans la même catégorie que les authentiques, dès qu'il est reconnu qu'ils sont inspirés de la littérature philosophique du V[e] siècle, soit directement, soit à travers des intermédiaires disparus.

recueil le plus important et le plus caractéristique. Ces données sont fondées soit sur les sources du premier genre, c'est-à-dire sur des écrits qui nous sont connus d'ailleurs, soit sur les travaux d'auteurs qui, eux-mêmes, s'en inspiraient sans méfiance.

Aucune affirmation des écrits du second genre, quelque catégorique qu'elle soit, ne pourra jamais prévaloir contre une indication que l'on est à même de faire remonter à ces discours, à ces traités, à ces pamphlets du grand siècle, où se sont fait jour, pour la première fois, quelques-uns des problèmes philosophiques qui sont l'honneur de la pensée ancienne.

Ce n'est que dans les cas trop rares où les données doxographiques sont inspirées d'un écrit ancien tel qu'un dialogue d'Eschine ou d'Antisthène, que ces sources du second genre pourront être assimilées à celles du premier pour la valeur et l'utilité; mais en vain retrouvera-t-on, à travers un Diogène, les dires d'un Panetius, d'un Phanias ou d'un Demetrius de Phalère : pour être plus anciens, l'autorité de ces noms n'est pas plus grande que celle des anecdotiers qui les citent; les premiers qui ont consacré la légende ne disent pas plus vrai que ses derniers éditeurs.

Force est bien, en effet, de reconnaître qu'à partir d'un moment difficile à préciser, mais qui semble marqué par l'activité des Aristotéliciens (1), on s'est mis à constituer de toutes pièces le roman de la philosophie grecque. Je veux bien

---

(1) On sait que Théophraste s'est résolument engagé dans l'histoire des systèmes des anciens physiciens (cf. Diog. Laërce, V, 46 et 48). L'œuvre d'Aristote lui-même est passablement embarrassante pour notre distinction des deux classes de sources. On peut la tenir pour mixte ou intermédiaire entre les écrits de la première classe tels que les dialogues d'une part, et les essais historiques ultérieurs d'autre part. C'est à la critique qu'il appartiendra de faire le départ exact entre ce qui, dans ces écrits, est seulement construction historique et ce qui est le prolongement direct et original de la pensée de l'âge antérieur.

admettre que beaucoup de bonne foi et un réel souci historique aient présidé parfois à ce travail, mais l'esprit dans lequel il paraît s'être poursuivi devait maintenir ses auteurs dans les voies du romanesque et de la fantaisie. C'est le propre de toute érudition de substituer peu à peu la discontinuité des faits et des anecdotes à l'enchaînement des problèmes et des doctrines. Ce n'est point tant à l'étude assidue des idées ou des systèmes que se sont attachés les auteurs savants de la fin du IVe siècle et leurs émules qu'au recueil des particularités individuelles et des mots caractéristiques par lesquels se distingue dans toute l'antiquité le genre biographique. Comment ne pas préférer dans le choix des sources les dialogues littéraires avec leurs amusantes fictions, à ce qui pouvait subsister d'écrits plus anciens, démodés, au style vieilli et parfois technique ?

Mais à ces raisons internes les circonstances historiques ont ajouté leur influence. L'histoire légendaire de la philosophie grecque s'est élaborée à l'époque où Athènes centralisait peu à peu la vie intellectuelle de la Grèce. Par un effort de concentration dont nous avons peine à nous représenter l'intensité, tout ce qui est grec va prendre un aspect attique. Ce travail de translation ou de travestissement n'a pas commencé au moment où l'érudition a pris tout son essor, mais bien avant ; le IVe siècle est tout imprégné de ce particularisme ; la littérature socratique s'est développée tout entière sous son influence. Dans son *Ménexène*, Platon nous montre, non sans raillerie, l'art de tourner à l'avantage de la patrie les événements les plus scabreux de son histoire ; et un passage célèbre du *Timée* parodie jusqu'au fantastique l'exaltation de l'antiquité et de la gloire d'Athènes (1). Isocrate nous a laissé un modèle sérieux d'éloquence patriotique dans son *Panégyrique*.

---

(1) C'est l'épisode de la guerre d'Athènes contre les habitants de l'Atlantide, survenue neuf mille ans avant Solon. *Timée*, 23 C, trad. p. 172.

La science et l'art oratoire ne manquent pas d'y devenir choses tout athéniennes :

La philosophie donc, qui trouve à la fois toutes ces choses et qui aide à les mettre au point, et qui nous instruisit de nos propres affaires et nous rendit plus accommodants les uns envers les autres; qui, parmi les contretemps distingua ceux qui arrivent par notre ignorance et ceux qui se produisent par accident, et nous apprit à éviter les uns et à bien supporter les autres, c'est notre cité qui l'a instituée (κατέδειξε) *et c'est elle qui a mis en honneur les discours* (λόγους) *dont tous sont épris et que tous envient à ceux qui y sont versés.* (4, 47.)

... *Notre ville a dépassé les autres hommes en ce qui concerne la pensée et l'élocution* (περί τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν), *de sorte que ceux qui sont ses élèves sont les maîtres des autres...* (4, 50) (1).

La concentration de l'activité intellectuelle à Athènes, qui caratérise le IVe siècle, est un fait qui a influé de la manière la plus profonde sur la pensée et l'érudition grecques. Lorsque, peu de temps après, les lettres et la science vont se répandre dans tant de foyers nouveaux, de l'Orient à l'Occident, le monument classique de la production littéraire athénienne s'interposera définitivement entre les lettrés et la glorieuse antiquité.

Heureusement, le passé n'est jamais aussi mort qu'il paraît d'abord, il survit souvent grâce à cela même qui était destiné à le supplanter. Les anciens n'avaient pas, sur la production littéraire ou artistique les mêmes idées que nous. Nous jugeons volontiers qu'une œuvre nouvelle s'ajoute aux anciennes comme un surcroît; si même elle remplit mieux leur office commun, elle n'en laisse pas moins aux travaux antérieurs

(1) On remarquera que la philosophie et l'éloquence vont de pair et sont considérées comme constituant, réunies, le meilleur de la vie intellectuelle. Les phrases qui suivent tendent à montrer la prééminence de l'éloquence.

leur mérite et leur intérêt propre. En même temps que nous entendons conserver tout ce qui a vu le jour, nous jugeons que l'œuvre nouvelle doit éviter de répéter ou de copier les anciennes, et que son excuse pour paraître est d'apporter quelque nouveauté que les autres ne présentaient aucunement, Toute œuvre vient s'ajouter au trésor littéraire ou artistique, comme une pièce originale est introduite dans un musée.

Les anciens n'en jugeaient pas ainsi ; ils n'avaient ni notre ardeur novatrice, ni notre sens archéologique. Les grands classiques, comme Homère ou Hésiode, mis à part, tout écrit devenait avec le temps suranné, et il convenait d'en transfuser la substance dans des écrits nouveaux. Chaque écrivain se représentait volontiers lui-même comme une sorte d'éditeur ; et de même que pour nous la dernière édition d'un manuel de physique périme les éditions antérieures, les Socratiques ont pu juger de bonne foi que les écrits des sophistes avaient perdu leur valeur depuis que ce qui méritait, à leurs yeux, d'en survivre, avait été mis dans la forme dialoguée. Ils prétendaient moins inventer ou innover qu'à reproduire et mettre en pleine valeur les heureuses trouvailles du passé. Qu'on nous pardonne l'audace du mot : non seulement l'œuvre de Xénophon, mais l'œuvre de Platon lui-même est une *somme* littéraire comme celle d'Aristote est unc somme scientifique.

Et qu'auraient donc à perdre les dialogues par une telle constatation ? Elle en fait des sources pour l'histoire du plus beau temps de la société hellénique, et de plus, elle aide à comprendre la raison de leur perfection : une œuvre conçue à la façon moderne prétend ne procéder que du seul talent de son auteur ; élaborée à la manière ancienne, qui est aussi celle de nos classiques français, elle harmonise, elle épure une lente accumulation de trouvailles et de traits heureux. Sans doute quelque chose se perd dans ce travail, mais il y a chance que le meilleur soit conservé, et s'affine encore par la concentration.

Ce qui, nos conclusions admises, s'en trouve diminué, c'est l'importance de certains problèmes de l'exégèse platonicienne réputés primordiaux. La question de l'authenticité des dialogues, d'abord, n'a plus qu'un intérêt littéraire. Les apocryphes s'inspirent des mêmes écrits que Platon et, le faisant avec moins d'art, ils n'en sont que plus utilisables comme sources pour l'étude de la spéculation antérieure.

C'est ensuite le problème de la chronologie des écrits platoniciens. Problème singulièrement décevant ; on dirait que Platon a mis le plus grand soin à priver la critique des moindres prises. Peu de questions ont défié davantage, depuis un siècle, la sagacité des savants. L'effort fait pour résoudre le problème a été considérable et, on le sait, nous sommes loin de méconnaître les résultats obtenus. Lorsqu'on voyait dans Platon un penseur original, et le plus grand de tous, le premier travail qui s'imposait était de classer ses écrits dans l'ordre de leur production, car il était *a priori* évident que jamais philosophe n'avait autant « évolué ». Il fallait d'abord dégager des écrits encore tout socratiques, les premiers dialogues où se faisait jour le platonisme proprement dit ; ensuite marquer, par l'ordre des dialogues, l'institution de l'idéalisme, son plein développement, enfin la place de cette crise mystérieuse de la pensée platonicienne, qui pouvait avoir été jusqu'à l'abandon total de la théorie des idées (1).

Nous savons à la fois pourquoi la chronologie ne saurait avoir l'importance qu'on lui attribuait et pour quelle raison elle est si difficile à établir. De l'évolution unilinéaire d'une pensée originale, il n'y a point de trace — du moins dans les dialogues que nous avons considérés — il n'y a que l'exploitation d'un certain nombre d'écrits anciens dont la plupart ont été familiers à Platon depuis le premier jour où il s'est

(1) On se fera une idée complète de la question par le livre de Lutoslawski, où tout est résolu avec élégance et désinvolture.

mis à écrire. De là ces retours, ces reprises, dont le thème εἰ διδακτόν nous a donné un exemple caractéristique; de là, plus généralement, l'allure propre aux dialogues platoniciens, la complexité de leurs plans, la richesse des allusions, certaines réticences, bref mille détails qui donnent aisément le change, aident aussi les exégètes décidés à tout interpréter à bien, donnent l'illusion de plus de richesse de pensée et d'intention et de plus de profondeur encore qu'il n'y en a réellement.

S'il y eut sans doute d'importantes œuvres originales dont Platon ne prit connaissance qu'en avançant dans sa carrière, si, de plus, il demeure possible qu'il s'avisa parfois de mettre dans ses écrits le résultat de sa réflexion propre, il ne renonça cependant jamais à exploiter le fonds d'écrits dont il avait profité dès ses débuts. Il est impossible dès lors de faire correspondre la série des opinions défendues avec la succession des écrits où on les trouve.

Comme celui de l'authenticité, le problème de l'ordre chronologique des dialogues est un problème littéraire; les moyens de le traiter sont tout philologiques, et l'historien de la philosophie est dispensé de l'étudier en détail, comme il est incapable de le résoudre.

§ II. Les Théories et leur Enchaînement

Trois obstacles ont empêché l'établissement de l'histoire de la philosophie ancienne sur des bases définitives: la croyance à une doctrine socratique, la croyance à un platonisme original, la croyance à un aristotélisme ne datant que d'Aristote.

En s'abandonnant à ces illusions qui s'engendrent l'une l'autre, les historiens se condamnaient à faire passer toute la

pensée grecque par le canal de trois doctrines athéniennes, dont deux n'étaient que des développements de la première. En dehors de Socrate, le siècle de Périclès si grand et si varié en tout autre domaine, n'offrait, pour la morale et la philosophie, que de frivoles nouveautés, ou des survivances débiles achevant de se perdre dans d'obscures impasses. Force était de méconnaître le développement des idées et des controverses dans leurs origines, leur liaison véritable et leur aboutissement régulier.

Notre tâche et notre ambition ont dû se borner à préparer l'abandon de ces errements. Quelques règles pour la recherche nous paraissent dès maintenant pouvoir être formulées.

Il y a lieu d'abord de recueillir toutes les allusions à des théories ou à des penseurs, soit isolés, soit groupés, que l'on trouve dans Platon et dans Aristote, sans vouloir les ramener de force à des écoles ni même à des courants d'idées établis selon la tradition. De même que l'histoire de l'Art s'est depuis longtemps résignée à ne pas rapporter toujours les œuvres conservées aux artistes signalés, nous devons nous habituer à reconnaître davantage des théories anonymes et des philosophes veufs de leur doctrines.

Ensuite, et par hypothèse, nous considérerons que la spéculation de l'âge antérieur s'est prolongée et développée normalement dans les milieux philosophiques du ve siècle. A l'Eléatisme, aux sectes pythagoriciennes par exemple, peuvent se rattacher des activités philosophiques qui ne nous sont pas données par les sources comme éléatiques ou pythagoriciennes.

Réciproquement plus d'un courant d'idées, que nous n'apercevons qu'au IVe siècle ou plus tard, peut avoir pris naissance au Ve siècle, ou même avant, et s'être prolongé jusqu'au moment où nous le trouvons, sans passer par Platon et Aristote, quelque ressemblance qu'ils présentent avec les idées de ces deux écrivains. Cette manière de voir peut modi-

fier en plus d'un point la façon d'établir la portée et la date de certains documents. Jusqu'ici, chaque fois qu'un bout de texte a de l'analogie avec quelque endroit d'Aristote ou de Platon, on n'hésite pas à proclamer une influence de ces auteurs, et le texte est daté par l'âge de ceux-ci comme par un *terminus ad quem*. Or les écrits de cette sorte peuvent être aussi anciens ou plus anciens que Platon ou Aristote et ne tenir leur analogie avec les œuvres de ceux-ci qu'au fait qu'ils sont inspirés des mêmes sources.

Lorsque, par exemple, les stoïciens nous parlent de dialectique, nous soupçonnerons à bon droit que ce terme ne leur vient ni de Platon ni d'Aristote, mais qu'il est repris chez eux de l'ancienne opposition de la dialectique et de la rhétorique. Lorsque l'un d'eux, Chrysippe, traitait du thème εἰ διδακτόν [1] il est permis de ne pas admettre que c'est pour avoir lu le *Protagoras* ou le *Ménon*. La physique des mêmes penseurs a beaucoup d'analogie avec certaines propositions de la *Physique*, du *Traité de l'âme* et de la *Métaphysique* d'Aristote : ce n'est pas une raison pour faire procéder la physique stoïcienne de l'aristotélisme.

En quelques pages plus sérieuses que ses racontars habituels, Diogène nous donne certains renseignements sur la logique des stoïciens, sur leur théorie du syllogisme et du jugement : Ce serait un tort de négliger tout cela comme inspiré de loin par les écrits d'Aristote sur la logique. On soupçonnera plutôt que ces données proviennent d'un fonds original sur la logique formelle, dont les *Analytiques* ne sont qu'une rédaction plus parfaite et plus complète.

Cette règle pour la restitution des théories et de leur exacte filiation vaudra sans doute aussi pour l'histoire des institutions scientifiques, pour les origines probables de l'Académie, de

---

(1) Pour ces exemples et celui qui le suit, cf. Diog. L. VII, c. I (Zénon), et c. VII (Chrysippe).

l'école stoïcienne et surtout du Lycée. On ne saurait assez s'imprégner de cette idée : toutes les grandes initiatives, en philosophie, sont plus anciennes que le IVe siècle [1].

Sous quels aspects apparaîtra l'ensemble de la philosophie de la deuxième moitié du Ve siècle reconstituée dans cet esprit, c'est ce qu'il ne nous appartient pas d'exposer à l'avance. Nous pouvons cependant en entrevoir quelques traits. La pensée de cette grande époque a vu ses nombreux courants tantôt se prolonger parallèlement, tantôt confluer par endroits, pour bifurquer de nouveau, mais jamais ils ne se sont confondus pour passer tous ensemble sous l'arche socratique. La philosophie, à cette époque, n'a rien d'attique ; elle est encore par ses origines italienne, sicilienne, ionienne même, mais elle devient cosmopolite. C'est l'âge où des milieux tels que le pythagorisme ou l'éléatisme primitif connaissent le déclin et semblent s'affaiblir en rayonnant à travers toute la Grèce. Rarement même les lieux dont les auteurs sont originaires paraissent coïncider avec d'importants foyers scientifiques. Et peut-être la grandeur des premières figures intellectuelles du temps tient-elle à ce cosmopolitisme ou à cette dispersion. Un vigoureux individualisme, au développement sans entraves, paraît avoir marqué la transition entre l'âge des foyers anciennement constitués tels que ceux de la Sicile et de la Grande Grèce, et les institutions pédagogiques nouvelles, localisées à leur tour, mais ailleurs, qu'on verra bientôt prospérer. Ambulants et indépendants, tels nous apparaissent les

---

[1] Je ne veux pas dire que les écoles telles que celles qui passent pour avoir été fondées par Platon et par Aristote doivent remonter au Ve siècle ; comme nous l'indiquons plus bas, il y a au contraire des raisons de penser que le Ve siècle et le IVe s'opposent l'un à l'autre en ceci que le premier fut une période d'essor et d'initiative de grandes individualités libres et ambulantes, tandis qu'au siècle suivant la science commença à dépendre d'institutions locales de plus en plus réglementées. — Mais il est permis d'admettre que les doctrines qui se fixèrent au IVe siècle grâce à ces institutions, remontent aux libres esprits du siècle antérieur.

plus grands représentants de la philosophie et de la science du siècle de Socrate.

Quant aux problèmes abordés, on peut dire que le travail philosophique de la fin du Ve siècle a été une exploration rapide, mais sûre ; on pourrait dire que quelques penseurs ont fait alors le périple du domaine de la philosophie éternelle. Ils n'ont point reculé devant la métaphysique transmise par l'âge antérieur, mais à côté, et avec une prédilection visible, ils ont jeté les fondements de la logique, de la psychologie, de l'esthétique, de la philosophie morale et sociale. Leurs prédécesseurs font encore, quel que soit leur génie, figure de « primitifs » : tels Parménide ou Anaxagore ; après eux, les dialogues nous mettent en présence d'une spéculation à l'aise dans tous les sujets, maîtresse de la pensée comme de l'expression, rompue aux désaccords possibles, dégagée de toute raideur sectaire ou scolastique. Entre Anaxagore et Platon il y a un demi-siècle de polémiques ardentes et de libre inspiration.

La discussion des prétendues méthodes socratiques en général (plus particulièrement l'examen du *Charmide*), nous a fait entrevoir une réflexion générale sur l'ensemble des connaissances humaines. Nous savons par le *Phèdre* qu'une méthode d'invention par analyse et synthèse fut formellement développée, et tout porte à croire qu'une méthode d'exposition scientifique fut dès lors opposée à la rhétorique formelle. Cette méthode, comme la syllogistique qui semble à tout le moins en être sortie, devait reposer sur les notions de genre et d'espèce, ou de classe. Ainsi, art d'inventer, art d'exposer ou de démontrer, art de classifier, réflexion générale sur les sciences particulières, tous les aspects dont la science logique est susceptible se présentent à nous dès le temps d'Hippias.

La même époque a vu se développer ce qu'on appelle aujourd'hui le *psychologisme*, c'est-à-dire l'explication des choses du point de vue des conditions qui président à la formation

des consciences individuelles. On trouve des théories sur la sensation, la perception, la mémoire, et sur l'idéation dans Démocrite, comme on les trouvera chez les premiers stoïciens où, de toute évidence, elles ne sont pas à l'état de découvertes récentes. Protagoras a pu être, lui aussi, un psychologiste systématique, mais ce point est sujet à controverse, et nous n'avons pas eu à le rencontrer.

Pour la morale du temps, au contraire, nos recherches nous ont donné l'occasion de savoir dans quel esprit Prodicus et ses contemporains l'ont cultivée. On s'enthousiasme pour l'idée que la morale se ramène à la science; bien faire découle du savoir exact et complet. On s'ingénie à défendre et à perfectionner ce rationalisme moral mais, par la doctrine de la connaissance de soi-même, il semble qu'on arrive à le combiner heureusement avec des sources d'inspiration moins sèchement intellectualistes. Les moralistes du temps s'adonnent volontiers à la description et à la justification détaillée des vertus; seulement s'ils connurent aussi le succès dans cette voie, il fut bien moins durable.

D'ailleurs mainte initiative en matière de philosophie juridique, politique, religieuse, d'histoire et de philologie ne devait point avoir le succès prolongé qu'elle méritait. Du moins pouvons-nous retrouver quelques-uns de ceux à qui il faut en faire honneur, et leur rendre une tardive justice. Par un contraste singulier, de tous les problèmes posés dès ce temps, celui qui allait connaître un succès sans second, et devenir pour des siècles le centre de la spéculation philosophique, fut débattu et précisé à cette époque par des penseurs demeurés presque tous inconnus. Entée sur toute la spéculation antérieure, la question de la nature des *formes* ou εἴδη s'est vu proposer au Ve siècle les solutions entre lesquelles les âges postérieurs seront réduits à choisir. L'Idéalisme proprement dit n'est qu'une de ces solutions. Il reconnaît la seule réalité aux Idées éternelles et immuables, dont la réunion

passagère constitue les êtres sensibles et périssables. On voit d'ailleurs par Platon comme par Aristote, dans le *Parménide* comme dans la *Métaphysique* que ce réalisme un peu simple est loin de représenter à lui seul tout l'Idéalisme, et qu'on n'a pas manqué de lui opposer des aspects de la théorie des formes véritables conçus dans un esprit relativiste et mathématique et procédant d'une inspiration tout autre. Mais tout est à faire dans cet ordre de recherches et nous ne pourrions songer à classer dès maintenant les doctrines distinctes que la tradition persiste à confondre dans le seul platonisme.

Parmi les solutions rivales de ce que les modernes appellent idéalisme, et qui ne sont que d'autres conceptions de la nature des formes ou εἴδη, il faut citer la physique de Démocrite. Celle-ci, voyant dans ses atomes les formes ou εἴδη véritables, constitue un *idéalisme matérialiste* dons le succès se soutint toujours, plus fort d'ailleurs par ses applications aux phénomènes que par sa puissance critique. Mais la théorie la plus brillante et la plus redoutable qui ait grandi en opposition avec le réalisme fut à coup sûr celle qui faisait des formes ou εἴδη non des idées réelles ou des nombres, non des atomes matériels, mais des classes logiques, d'une généralité variable, éternelles en puissance, et parvenant à l'existence dans un acte particulier, par la génération des êtres individuels.

Ainsi le problème central de la philosophie se trouva au V[e] siècle, non seulement expressément posé, l'une de ses solutions historiques ne fut pas seule inventée, mais les principales attitudes possibles de l'esprit philosophique à son égard se firent jour comme simultanément. A côté des théories positives la négation radicale elle-même ne manque point ; Gorgias se chargea de faire entendre la voix du scepticisme, raillant la croyance, commune à tous les autres, en un Etre supérieur ou même en une réalité quelconque.

Cela n'est-il pas remarquable, que des systèmes appelés chacun à tant d'éclat et de développement, destinés à grandir

et à décliner tant de fois dans une rivalité constante, se soient engendrés en quelque sorte l'un l'autre, et aient fusé presque en même temps d'un même foyer ? Et la raison n'en est-elle pas que ces théories devront toujours à leur opposition mutuelle à la fois leur complète signification et le meilleur de leur intérêt ?

§ III. Les Menus Problèmes de la Fiction et les Grandes Figures de l'Histoire

Le très authentique personnage du nom de Socrate ne fut ni l'homme ni le penseur qu'en a fait la légende. De quelles sciences s'est-il occupé, quelles théories a-t-il connues, à quelles doctrines a-t-il adhéré, c'est ce qu'il sera difficile de jamais savoir. Les comédies d'Aristophane ne peuvent nous donner sur l'activité de Socrate que des renseignements fort sujets à caution. A les prendre à la lettre, notre penseur aurait été, dans le monde savant du siècle de Périclès, un personnage passablement attardé, occupé de questions fort démodées. Peut-être un certain retard était-il encore sensible dans le milieu athénien à l'époque de Socrate et de Chéréphon, mais les *Nuées* ne sauraient donner de la force à une telle hypothèse : il est de tous les temps que les profanes se moquent des philosophes en leur reprochant des spéculations qui, depuis longtemps, ne sont plus les leurs.

S'il fallait à tout risque caractériser le rôle de Socrate à Athènes, c'est en somme à Euripide qu'il y aurait lieu de recourir. Les comiques nous attestent en effet que le poète tragique, pour les idées générales, n'est qu'un écho de son ami Socrate. On lit dans les *Grenouilles*, où Euripide est si mal traité :

Il y a donc de l'agrément à ne point bavarder, assis près

de Socrate, en faisant fi des Muses, en dédaignant les grandes parties de l'art tragique (1491-1495, trad. W, t. III, p. 107.)

Et Diogène Laërce, en donnant plusieurs citations à l'appui, avance que Socrate paraît avoir été le collaborateur assidu de l'auteur d'*Hippolyte* (1). Or si les tragédies d'Euripide qui nous ont été conservées sont toutes pénétrées de l'esprit des écrivains philosophiques du temps, on n'y trouve point la marque dominante d'un philosophe distinct des sophistes que nous connaissons, et opposé à eux en quelque manière. Celui donc qui s'attacherait à reconstituer la pensée et l'enseignement de Socrate d'après ces reflets poétiques, en serait pour ses peines; force est de reconnaître que *l'œuvre du Socrate véritable est indiscernable dans le mouvement philosophique de son temps.*

Peut-être nous reprochera-t-on de n'avoir fait que contester toute vérité historique aux portraits consacrés de Socrate; après lui avoir tant refusé, ne devions-nous pas à notre personnage de réunir tout ce qu'on peut présumer de vrai sur son compte ? Ce travail est à faire, sans doute, mais la critique préparatoire est loin d'être achevée par les considérations que nous avons présentées. Le sujet a été fouillé à tel point que les moindres particularités de Socrate ont donné naissance à des problèmes constamment repris et devenus classiques. Il y a la question de la condition de fortune de Socrate, celle des vicissitudes de son ménage, celle du mysticisme socratique. Aussi bien la vie de Socrate ne relève-t-elle, selon nous, que

---

(1) Diog. II, 18: *On le disait collaborateur d'Euripide; Mnésilochus en particulier s'est exprimé dans ce sens:*

Les Phrygiens, *drame nouveau d'Euripide, auquel Socrate a mis des pièces.*

Et ailleurs:

Euripide chevillé par Socrate.

Callias dit aussi dans les Captifs:

A. *Te voilà bien grave et tu nous débites de beaux sentiments!* B. *Je le puis, Socrate est mon maître* (trad. I, p. 71.)

de l'histoire littéraire, et les philosophes feront bien d'en laisser l'étude à de plus exercés.

Nous nous permettrons cependant quelques réflexions sur l'un ou l'autre de ces petits problèmes biographiques. D'assez nombreuses données éveillent l'idée de ce qu'on pourrait appeler un *contre-socratisme*. C'est un ensemble d'imputations défavorables sur les mœurs et le caractère du philosophe, qui vont jusqu'à l'accusation d'actes infamants (1). On est d'accord pour chercher la source commune de ces imputations dans une *Vie de Socrate* qui nous est signalée par divers auteurs comme l'œuvre d'Aristoxène de Tarente. Plus d'une de ces médisances ou de ces calomnies est mise directement sous son autorité, et celles qui se présentent comme tout à fait anonymes sont dans le même esprit (2).

Ce n'est pas un mince personnage que cet Aristoxène de Tarente, fils de Spintharus, musicien, disciple d'Aristote et de plusieurs autres. Son écrit sur l'Harmonie est la source la plus considérable que nous possédions sur la musique dans la haute antiquité. Doué d'une immense puissance de production, il se serait adonné avec prédilection au genre biographique qui fleurissait de son temps. Il aurait écrit notamment des vies de Pythagore, de Socrate et de Platon. Si l'on en juge par quelques citations qui sont tout ce qui a survécu de ces travaux, Aristoxène s'y livrait sans retenue à un goût peu ordinaire pour les révélations scandaleuses.

C'est ce qui met à l'aise les historiens modernes pour rejeter son autorité à l'égard de Socrate. Comme il paraît n'avoir pas

---

(1) Cf. Zeller-Boutroux, pp. 67 sqq.

(2) Cf. Diog. L., II, 19: *Après la condamnation d'Anaxagore, il (Socrate) s'attacha à Archelaüs le physicien; il aurait même été son mignon, s'il faut en croire Aristoxène* (trad. I, p. 72) — et plus bas (II, 20): *Aristoxène, fils de Spintharus, dit qu'il prêtait à usure, etc.* (trad. I, p. 72). — Voir l'ensemble des fragments biographiques d'Aristoxène dans MULLER, *Fragmenta historicorum graecorum*, t. II, p. 269.

mieux traité Platon, Zeller en fait état pour expliquer sa malveillance par sa qualité de péripatéticien, qui a dû le porter à haïr tout ce qui avait quelque rapport avec l'Académie.

On pourrait être tenté de revenir sur cette condamnation, et de réhabiliter Aristoxène comme historien des philosophes. Devant l'exaltation systématique et illimitée dont Socrate bénéficiait, certains bons esprits n'auraient-ils pas été portés à remettre les choses au point ? N'y aurait-il pas lieu de voir dans les affirmations d'Aristoxène la trace d'un démenti à la légende déjà formée ? Aristoxène invoque le témoignage de son père qui aurait connu personnellement Socrate, c'est d'après les souvenirs de Spintharus qu'il ferait le portrait du philosophe athénien, non sans lui reconnaître, d'ailleurs, d'importantes qualités (1).

On se gardera bien de céder à cette tentation. L'auteur de la *Vie de Socrate* ne doit pas être séparé de ce groupe d'écrivains de la période post-aristotélicienne, qui ont arrangé l'histoire de la philosophie en combinant agréablement beaucoup de fiction avec un peu de vérité. Comme son contemporain Démétrius de Phalère mais, semble-t-il, avec bien moins d'honnêteté et de scrupule, celui-ci n'a usé d'autres sources que des écrits socratiques ; ceux de ses dires qui n'en sont pas tirés ne viennent que de son imagination. Le recours aux souvenirs de son père, présenté comme contemporain et auditeur de Socrate, n'est qu'un de ces artifices comme les emploie aussi Xénophon. Ces coups de pinceau au coloris scabreux devaient sans doute servir à donner encore plus de piquant à cette figure toute en contrastes, et à faire valoir ses qualités. On était arrivé au moment où l'art grec, abandonnant l'ancienne simplicité, cherchait à donner à ses produits

---

(1) Plutarque. *De la Malignité d'Hérodote* (9, 856 C) ; *Aristoxène, après avoir dit que Socrate était un homme sans éducation, ignorant et débauché, ajouta qu'il n'était pas porté à l'injustice* (trad. Ricard., t. IV, p. 214.)

plus de vie et plus d'accent. La sculpture s'acheminait vers les oppositions systématiques de la lumière et de l'ombre. Lorsqu'un esprit nouveau s'introduit, les lettres devancent presque toujours les arts plastiques de quelques décades : leur technique est plus tôt trouvée. Socrate, dans les lettres plus encore que dans les arts plastiques, se prêtait aux contrastes et aux antithèses : tel que nous l'ont laissé les auteurs en question, il est déjà une figure « hellénistique ».

Si cet Aristoxène avait eu tous renseignements exacts sur la personnalité vraie de Socrate, il n'aurait pas manqué de réfuter toute la légende, et force traces de ce haut fait seraient parvenues jusqu'à nous, à en juger par le soin qu'ont mis les compilateurs à perpétuer les plus oiseuses de ses imaginations. Au contraire, le peu que nous savons de sa *Vie de Socrate* laisse entrevoir qu'à ces détails de mauvais goût se réduisait ce qu'elle présentait d'original ; pour le reste nous voyons qu'elle reproduisait les improbables anecdotes que l'on trouvait aussi ailleurs. C'est le cas pour celle-ci, dont l'*Apologie* de Xénophon présente déjà une variante (1). La condamnation de Socrate est due à une vengeance d'Anytus. Celui-ci s'était enrichi dans l'industrie du cuir, à quoi Socrate ayant fait une allusion maligne, Anytus, irrité, soudoya Meletus qui porta son accusation contre le philosophe.

A-t-on d'ailleurs sur la personnalité de l'auteur de cette *Vie de Socrate* toutes les clartés désirables ? Qu'est-ce que cet Aristoxène auquel l'ensemble de nos informations attribuent deux pères, quatre maîtres et quatre cent cinquante-trois livres, ce Tarentin dont le père a été un auditeur de Socrate ? Plus d'un indice porte à penser qu'il a dû se faire sur la personne du plus marquant des Aristoxène une concentration de bien des choses qui seraient à rapporter à d'autres

(1) Aristoxène, fgt. 31 a. — D'après la même citation, Lysias rapportait aussi ce fait dans son *Apologie de Socrate* ; cf. Xénophon, *Apologie*, 29.

du même nom. On sait que des confusions de ce genre sont des plus fréquentes; pour quelques-unes qu'on parvient à dénoncer, combien passent inaperçues ? Les anciens eux-mêmes nous en ont signalé plusieurs. Le nom d'Aristoxène fut très commun, l'érudition moderne retient dix personnages qui l'ont porté (1). Müller, l'éditeur des fragments, nous paraît bien avisé lorsqu'il conjecture une confusion entre Aristoxène de Tarente et un Aristoxène de Cyrène, fils de Mnésias (2). Il est bien possible, en tous cas, que le musicologue tarentin n'ait eu que le nom de commun avec l'auteur de la scandaleuse *Vie de Socrate*.

De toutes les diffamations d'Aristoxène, celle qui a fait couler le plus d'encre est l'accusation de bigamie. Non pas que personne juge nécessaire de s'y arrêter, mais d'autres auteurs, plus dignes d'attention, s'accordent pour affirmer que Socrate eut une seconde femme, du nom de Myrto. Cette assertion est mise sous l'autorité d'Aristote lui-même, qui l'aurait rapportée dans un dialogue *sur la Noblesse*, disparu d'ailleurs, et contesté. Certains auteurs anciens, à l'instar d'Aristoxène, veulent que Socrate ait eu pour femmes Myrto et Xanthippe en même temps, les autres les font se succéder, d'aucuns voient dans Myrto la première, certains affirment que ce fut Xanthippe...

Je renvoie, pour les détails de ce troublant problème, à Zeller (p. 60) et à Taylor (p. 61), et je m'empresse de proclamer avec eux que le mariage de Socrate et de Myrto est une fable. Cette Myrto nous est présentée par les uns comme une fille d'Aristide le Juste, par d'autres comme sa petite-fille et même comme son arrière-petite-fille. Or nous savons qu'à côté de la légende d'un Socrate pauvre, il y eut une légende d'Aristide pauvre, que ces deux légendes vinrent en conjonc-

(1) Cf. Pauly-Wissowa, Real-Encyclopedie.

(2) Müller, op. cit., p. 269.

tion, particulièrement par le fait d'Eschine le Socratique [1]. Myrto, descendante d'Aristide et épouse de Socrate pourrait bien devoir quelque chose à cet audacieux inventeur de personnages et de situations. Quoi qu'il en soit, nous sommes heureux de nous trouver d'accord, pour nier Myrto, avec les socratisants les plus convaincus. Seulement nous leur demanderons : est-on beaucoup plus sûr de Xanthippe ?...

Certains points d'histoire se présentent comme des pierres dures, sans aspérités et sans fissures par où la critique puisse les entamer ; ce n'est pas à dire qu'ils s'imposent tels quels à la conviction, mais l'attitude prise à leur égard dépend de conditions qui leur sont extérieures. Telles est la question du Démon de Socrate. Que penser de ce génie familier dont la voix arrêtait le philosophe chaque fois qu'il allait entreprendre ce qui ne convenait point, et se taisait en toute autre occasion ? [2] Il n'avait jamais averti Socrate à l'occasion des démarches qui devaient entraîner sa mort. A propos d'aucune autre question socratique l'imagination des auteurs ne s'est davantage donné carrière ; aussi serons-nous bien aise de ne pas ajouter notre dissertation à toutes les leurs ; nous ne pouvons penser au sujet de cette voix intérieure, que ce qu'implique notre conviction à l'égard du socratisme en général. Selon nous, les socratiques n'ont pu qu'appliquer à leur héros une forme d'inspiration mystique qui fut primitivement le fait d'un autre personnage, réel ou légendaire. Notre attitude peut être de même prévue d'avance en ce qui concerne un ensemble de questions d'une tout autre importance, qui nous mènent où le lecteur nous attend depuis longtemps : au procès et à la mort de Socrate. Mais ici c'est bien à regret que nous passerons brièvement, et si nous n'avons pas fait de l'étude de ces questions l'objet d'un fort chapitre, c'est faute

---

(1) Cf. Dittmar, pp. 203 sqq.

(2) *Apologie*, 31 C, trad. p. 80, cf. Zeller-Boutroux, p. 81.

d'avoir su trouver les éléments suffisants pour le construire.

Nous avons cru quelque temps que la condamnation du philosophe était le seul fait véritable de tous ceux qu'on nous rapportait de lui, et qu'il fallait attribuer l'exaltation de sa personne et de son rôle à l'indignation qu'avait causée son martyre. Cette hypothèse encore conservatrice nous souriait, elle assimilait le cas de Socrate à plusieurs autres non moins célèbres, elle permettait de faire de l'histoire comparée et d'invoquer des lois sociologiques générales... mais il a bien fallu l'abandonner, et nous nous sommes consolé en pensant qu'après avoir tant refusé aux Athéniens, nous allions contribuer à soulager leur mémoire d'un fameux crime judiciaire.

L'étude détaillée des dialogues montre que la mort de Socrate n'a pas été construite autrement que sa doctrine et que les singularités de sa personne. Un personnage romanesque consacré par le succès devenant de plus en plus populaire, se fait de plus en plus sympathique et son mérite va s'exaltant (1). La carrière de Socrate ne pouvait manquer d'être couronnée par une fin avantageuse.

C'est d'autre part un procédé des plus usuels de faire bénéficier un tel héros d'inventions de détail et de faits historiques

---

(1) On trouve là l'effet d'une véritable loi littéraire que les historiens de la littérature auront sans doute remarquée avant nous : à mesure que, à la suite d'un premier succès, un même personnage reparaît dans des œuvres successives, pour peu que le public l'ait accueilli par un aspect sympathique, il s'améliore encore et devient de plus en plus aimable et respectable, alors même que ce dernier caractère lui faisait défaut au début. Ses anciens travers et ses vices mêmes tournent à bien et ne sont bientôt plus qu'un premier plan derrière lequel apparaissent des mérites supérieurs. L'évolution de Panurge, de Don Quichotte, de Sancho Pança, de Vautrin, de Tartarin, voire de don Juan, est semblable, à ce point de vue, à celle de Socrate, les conditions de leur développement littéraire n'étant pas très différentes. — On pourrait montrer de même qu'en se prolongeant dans les œuvres et en répondant au goût d'un public grandissant, les héros littéraires tendent à passer du *comique* au *tragique ;* le rire s'attendrit et les sentiments universellement partagés s'élèvent.

dont d'autres avaient été la première occasion. Le procédé de la substitution de personne, nous avons eu déjà mainte occasion de le constater, a été d'un usage constant chez les Socratiques. Il a dû être mis en œuvre, une fois de plus, dans la légende de la mort de Socrate. Les hypothèses que nous allons formuler ne sont que les moins improbables de toutes celles que nous avons imaginées. Peut-être trouvera-t-on de quoi les étayer, peut-être en suggéreront-elles de meilleures, c'est notre excuse pour les présenter. Si peu démontrées qu'elles puissent être, nous avons confiance qu'elles sont moins inadmissibles que l'invraisemblable procès que des siècles de dissertations n'ont pu rendre ni moins étrange ni moins odieux.

On se souvient que Socrate fut accusé de ne pas croire aux dieux et de corrompre la jeunesse. Ce dernier reproche, il est loin d'être seul à l'avoir subi. Anaxagore et Prodicus, entre autres, ont été accusés du même crime, non devant le jury d'Athènes, mais seulement par des écrivains, Eschine notamment, dans son dialogue *Callias* (1). On y voyait Anaxagore convaincu d'influence délétère sur la jeunesse par la perversité démontrée de ses disciples Philoxenos et Ariphradès. Ces deux noms font tout de suite découvrir que dans ce passage du *Callias*, Eschine se documentait une fois de plus chez les auteurs comiques contemporains de ses personnages.

Ariphradès et Philoxenos, en effet, figuraient dans les comédies. Philoxenos semble avoir été le type du gourmand et de l'homme de mœurs malpropres (2). Ariphradès est stigmatisé dans les *Chevaliers* d'Aristophane (v. 1281) pour ses penchants pervers. Dans les *Guêpes*, il est opposé à ses frères qui avaient su se former au mérite et à la vertu (v. 1280). Détail remarquable, Aristophane insiste sur ce qu'Ariphradès

(1) Cf. Dittmar, pp. 189 sqq.

(2) Dittmar, p. 191, n. 25, — les auteurs y sont cités.

ne doit sa perversité qu'à lui-même, non à l'influence d'un maître. C'est laisser entendre, comme Bergh l'a déjà relevé, que quelque autre auteur comique avait attribué le démérite d'Ariphradès aux leçons de son maître. La diffamation d'Anaxagore vient donc de la comédie.

Quant à Prodicus, déjà Aristophane, malgré le grand respect dont il fait montre à son égard dans les *Nuées* (v. 360), l'accuse, dans les *Fricoteurs*, de corrompre la jeunesse (fgt. 490 k). Dans le *Callias*, Eschine démontrait la valeur négative de l'enseignement du sophiste en lui imputant la perversité bien connue de son élève Théramène.

Il résulte de tout ceci qu'on peut tenir pour des clichés littéraires provenant des comiques les accusations de corrompre la jeunesse lancées contre les philosophes ou les professeurs. L'argument employé est toujours le même : on cite comme leurs élèves des hommes politiques connus, en insistant sur leur dépravation avérée ou supposée telle et qu'ils devraient tout entière aux leçons de leur jeune âge. Lorsque Polycrate, dans son réquisitoire, impute à Socrate la corruption d'Alcibiade, il ne fait donc qu'appliquer à son personnage une formule consacrée. D'ailleurs la comédie des *Nuées* a pour sujet la perversion d'un jeune homme par l'enseignement socratique.

Mais Socrate fut accusé aussi d'impiété. Ce second grief, comme le premier, les socratiques n'ont eu qu'à le reprendre des comédies ; nous voyons l'auteur des *Nuées* s'acharner avec toute sa verve sur l'incrédulité de son héros. Toutefois, on ne voit pas que les comédies aient pu en rien suggérer l'idée d'un procès fait à Socrate, et d'une condamnation capitale qui aurait produit son plein effet. C'est ici qu'il y a lieu de se tourner, croyons-nous, vers un autre aspect de la littérature du temps.

Aussi haut que nous remontions dans l'histoire de la rhétorique, nous trouvons la coutume de refaire, à titre d'exercices

ou de modèles d'éloquence, les discours de personnages fameux qui s'étaient trouvés dans le cas de se défendre d'une faute capitale ou d'en accuser autrui; telle fut notamment la pratique de Gorgias. Or il y eut à Athènes, du vivant de Socrate, un procès fort semblable à celui que la tradition rapporte de ce dernier, et qui n'a pas manqué de laisser dans les esprits une impression profonde, c'est celui de *Diagoras de Melos*. Ce poète dithyrambique fut, en 415, l'objet d'une accusation d'athéisme (1) qui pourrait avoir été un contre-coup de l'affaire du sacrilège des Hermès, survenue la même année. Aristophane fait plus d'une fois allusion à Diagoras et à sa réputation d'athée (*Oiseaux*, v. 1075). Voulant caractériser l'incrédulité de Socrate, il l'appelle Socrate le Mélien (2).

Diagoras de Melos fut condamné, mais il esquiva l'exécution et sa tête fut mise à prix. Un autre procès nous rapproche bien davantage de celui de Socrate, non par le sujet de l'accusation et la qualité de l'accusé, mais par le dénouement et les circonstances qui l'accompagnèrent. Antiphon de Rhamnuse, rhéteur et homme politique, était en 411 l'un des dirigeants de la politique athénienne. Adversaire passionné de la démocratie, il fut, nous apprend Thucydide, le principal soutien du régime oligarchique et l'organisateur du gouvernement des Quatre-Cents. La démocratie restaurée, Antiphon

(1) Diodore, XIII, 6.

(2) *Nuées*, v. 830. Les *Nuées* sont de l'année 423, c'est-à-dire bien antérieures au procès de Diagoras. Il faut donc admettre que la réputation d'athéisme de Diagoras était établie de longue date, ou bien que l'épithète du v. 830 est de la deuxième rédaction de la comédie. — Ne se pourrait-il pas, d'autre part, que la date de 415 fût trop tardive, et provînt justement d'une attraction exercée sur l'affaire de Diagoras par celle des hermès?

Faut-il voir une réminiscence de Diagoras dans ce passage de l'*Apologie*: *Après avoir été à tous ces grands hommes d'Etat, j'allai aux poètes, tant à ceux qui font des tragédies qu'aux poètes dithyrambiques et autres, ne doutant point que je ne me prisse là, comme on dit, en flagrant délit, en me trouvant beaucoup plus ignorant qu'eux?* (224 B, trad. p. 60.)

fut mis en jugement, ainsi que deux de ses partisans, pour avoir traité avec les Lacédémoniens au détriment de la république. La sentence nous a été conservée par l'auteur des *Vies des Dix orateurs*, elle portait : *Archeptolème, fils d'Hippodamus du bourg d'Agraule, et Antiphon, fils de Sophiles du bourg de Rhamnuse, tous deux ici présents, ont été condamnés à être livrés aux Onze...* (1). L'arrêt fut exécuté.

Thucydide a résumé ces faits dans un passage dont le ton aussi bien que le contenu ont de tout temps frappé les lecteurs :

Ce fut Pisandros qui ouvrit cet avis (d'instituer les Quatre-Cents) et qui en général se montra le plus ardent adversaire de la démocratie. Mais celui qui avait conçu le plan de cette résolution et qui l'avait longuement préparée, fut Antiphon, l'un des hommes les plus vertueux qui fussent alors à Athènes. Penseur profond et non moins habile orateur, il n'intervenait pas volontiers dans les débats politiques ou judiciaires, car sa réputation d'éloquence prévenait la multitude contre lui; mais c'était l'homme le plus capable de servir par ses conseils ceux qui avaient une lutte à soutenir dans l'assemblée ou dans un tribunal. Lorsque plus tard, après la chute des Quatre-Cents, il fut en butte à l'animosité du peuple pour la part qu'il avait prise à leur établissement, il présenta, contre l'accusation capitale qu'on lui intentait, la plus belle défense qui de mémoire d'homme ait jamais été prononcée. (VIII, 68, trad. p. 458.)

Aristote, traitant de la grandeur d'âme, écrit dans la *Morale à Eudème* :

L'homme qui a une grande âme (μεγαλόψυχος) *s'inquiéterait bien plutôt de l'opinion isolée d'un seul individu honnête que de celle de la foule et du vulgaire. C'est ce qu'Antiphon, quand il fut condamné, disait à Agathon qui le complimentait*

(1) Plutarque, X. *Oratorum Vitae*, 834 A, trad. Ricard, p. 146.

de sa défense (τὴν ἀπολογίαν ἐπαινέσαντα; (1232 b, 6, trad. B. S.-H., t. III, p. 334.)

Platon fait dire à Socrate, au début du *Ménexène :*

... *Mais un autre qui aurait été moins bien instruit que moi, qui aurait été instruit dans la musique par Lamprus, dans la rhétorique par Antiphon de Rhamnuse, serait encore parfaitement capable, louant les Athéniens devant les Athéniens, de se faire approuver.* (236 A, trad. p. 181.)

Il y a longtemps qu'on a supposé qu'Antiphon avait été le maître de Thucydide. On lit dans le pseudo-Plutarque déjà cité : *Cecilius, dans son traité sur cet orateur, conjecture par l'éloge que Thucydide en fait, que cet historien avait été son disciple* (832 E, trad. p. 143). Le passage du *Ménexène* viendrait à l'appui de cette hypothèse ; on sait en effet que l'histoire de la guerre du Péloponèse contient un discours funèbre de Périclès, exaltant la gloire d'Athènes et demeuré fameux (l. II, cc. XXXV sqq.) ; or le *Ménexène* n'est qu'un morceau de rhétorique sur le même thème. L'allusion de Platon tend aussi à faire croire qu'il avait remarqué le passage où Thucydide, sortant de son impassibilité ordinaire, fait l'éloge de l'orateur et proclame que son apologie demeurait la plus belle défense qu'on eût jamais faite. La plus belle apologie, pour nous, la plus parfaite, c'est l'apologie de Socrate : n'aurait-elle pas été composée à l'instar de celle d'Antiphon ? Ne serait-ce pas là que Platon a trouvé quelques-uns de ses traits les plus heureux, l'idée de ces pauses, pendant lesquelles on délibère et l'on juge, en un mot cet air de vérité qui rend impossible d'admettre que ce discours ne soit qu'imagination pure ? Comme Antiphon, Socrate est la victime d'une restauration démocratique, comme lui il sera livré aux Onze. Antiphon affecte de mépriser la multitude, au-dessus des suffrages de laquelle son talent l'a toujours placé. Ne serait-ce pas cet aristocrate hautain et désabusé qui aurait déclaré devant ses juges qu'il refusait de les conjurer et de les supplier par lui-

même ou par ses proches (*Apol.* 34 B, trad. p. 86) et qu'il méritait, pour tout châtiment, d'être nourri au Prytanée (36 D, trad. p. 91) ?

L'anecdote rapportée par Aristote fortifie ces conjectures. Il se pourrait qu'elle fût toute littéraire, mais du moins elle semble montrer que l'attitude d'Antiphon avait fait une grande impression, qu'on vit en lui un exemple de magnanimité, que des récits de sa fin eurent cours, que l'on rapporta des entretiens qu'Antiphon eut avec ses amis entre le moment du jugement et celui de l'exécution [1].

L'*Apologie de Socrate* et toute la fiction de sa fin tragique serait donc une de ces nombreuses transpositions dont sa figure comme sa pensée ont bénéficié. Il convient de remarquer que le chef-d'œuvre oratoire de Platon était loin d'être seul de son espèce : nous avons conservé des traces de plusieurs apologies de Socrate, une de Lysias, une de Theodektes, sans descendre jusqu'à Libanius. Apparemment il y eut une émulation entre les compositeurs de discours ; ce fut à qui donnerait le plus parfait modèle de la défense d'un philosophe supposé accusé devant le peuple d'un crime capital. L'œuvre de Platon dut dépasser ses rivales, tout en profitant de leurs traits heureux. Chaque phrase y décèle une intention, pas un artifice oratoire n'y est négligé. La rhétorique atteint là un point culminant : ce n'est pas assez dire, elle se dépasse en quelque sorte elle-même, car en même temps que celui qui parle se révèle en possession de tous les moyens de persuader, il dédaigne

---

(1) Cf. *Phédon*, 69 D: *Voilà, mon cher Cébès, mon apologie pour me justifier auprès de vous, de ce qu'en vous quittant, et en quittant les maîtres de ce monde, je ne suis ni triste ni fâché, dans l'espérance que je ne trouverai pas moins là-bas qu'ici, de bons amis et de bons maîtres, et c'est ce que le peuple ne saurait s'imaginer. Mais je serai content si je réussis mieux à me défendre auprès de vous, que je n'ai réussi auprès de mes juges athéniens* (trad. p. 32.)

d'en profiter et place ses fins dans un monde supérieur, bien au-dessus des ambitions ordinaires des orateurs.

Par ces vues conjecturales vient s'achever l'explication de notre personnage. Socrate, avons-nous dit, est un produit de la dialectique, cela est vrai pour ses idées et pour les traits essentiels de sa physionomie ; mais il doit aussi quelque chose à l'art des discours soutenus. La rhétorique lui a consacré ce que les annales judiciaires d'Athènes offraient de plus émouvant ; en faisant de lui un accusé qui se justifie mais qui dédaigne de se défendre, qui marche d'un pas sûr et intentionnel vers la condamnation capitale, elle a fondu en une synthèse définitive la philosophie du héros et sa vie, elle a vivifié la spéculation la plus élevée par la plus noble exaltation sentimentale. Les deux grandes formes rivales de la prose littéraire attique se sont associées pour fonder la légende du Saint de la philosophie ; l'une a élaboré sa pensée multiforme et ses fécondes manies, l'autre a trouvé sa mort.

. . . .

Nos conclusions sur la personne et la vie de Socrate retentissent naturellement sur l'idée qu'on se fait de ses prétendus disciples et continuateurs. Sans entrer dans de nouveaux examens critiques et dans de nouvelles conjectures, bornons-nous à marquer ici leur place en énonçant quelques questions : On saura bien dans quel sens nous inclinerions à les résoudre.

Faut-il continuer à voir dans Platon, comme on le fait si volontiers, un homme de grande famille, surhumain en tout, formé à tous les arts et à toutes les sciences, mathématicien créateur, en relation avec les princes, fondateur d'un institut appelé à durer des siècles, maître du plus grand des philosophes après lui, écrivant d'abondance, en se jouant, des chefs-d'œuvre, fantaisies ailées où il ne faisait qu'effleurer, pour piquer la curiosité, les grands problèmes que résolvait harmonieusement la doctrine qu'il n'exposait qu'aux élus ? Ne serait-ce pas assez pour sa gloire et pour notre admiration

de se le représenter comme un maître écrivain dont l'œuvre écrite a rempli toute l'existence, revenant sans cesse sur chacune de ses productions, les retouchant, y mettant des allonges, exploitant l'enseignement du passé sans aucun souci d'unité de doctrine, retenant tout, théories générales, thèses antagonistes, arguments, traits d'esprit, citations de poètes, fécondant ce butin par sa royale imagination, et obtenant, en récompense de son labeur, d'être reconnu pour le plus grand prosateur de tous les temps ?

Et Aristote, n'est-il point devenu, lui aussi, dans des tons plus amortis, un des héros de cette mythologie philosophique substituée à l'histoire ? A-t-il vraiment, pour sa seule part, élevé Alexandre le Grand, fondé le Lycée, inventé la logique formelle et tout le contenu de la bibliothèque encyclopédique qui nous est parvenue grâce à lui ? Si Thomas d'Aquin a pu édifier une encyclopédie grandiose dans des cadres aristotéliciens, ne serait-ce pas parce que, d'avance, Aristote ressemblait à Thomas d'Aquin ?

Pour tant de négations, la plupart au détriment d'un siècle, il nous semble que nous apportons des compensations, à l'avantage de celui qui l'a précédé. On avait déjà fait beaucoup pour la réhabilitation des sophistes, mais pas assez. Grote eut le courage et l'honneur de proclamer que les sophistes n'avaient point été les charlatans ou les médiocres ambitieux qu'on pensait, qu'il fallait voir en eux les dignes éducateurs d'une génération fort brillante (1). C'est ce que tous les auteurs répètent à l'envi, protestant qu'il faut rendre aux sophistes pleine justice. Cependant chacun d'eux se trouve bientôt amené à retirer en détail ce qu'il avait accordé en une fois, et de réserve en réserve, il demeure entendu, comme avant Grote, que les sophistes ont infléchi l'esprit grec

(1) *Histoire de la Grèce*, trad., t. VII, pp. 394 et 395 et t. XII, pp. 169 sqq.

dans une direction dangereuse, et que leur influence eût été désastreuse, sans le miracle socratique.

C'est ici le point critique : lorsque Grote gratifia les sophistes de sa mention honorable, il mit bien le coin sur la fente, mais il oublia de frapper dessus ; l'enfoncer c'était faire sauter la légende de Socrate, à laquelle Grote demeure attaché autant que personne. L'insuffisance des sophistes est un complément nécessaire à l'exaltation de leur heureux contradicteur ; les réhabiliter tout à fait, c'est montrer que les mérites scientifiques et moraux attribués à Socrate, il ne faut les reconnaître qu'à eux seuls.

Le juste rétablissement de l'histoire de la pensée grecque montrera qu'ils furent grands de toute la grandeur de leur siècle ; nous avons le devoir de placer les noms de Protagoras, de Prodicus et d'Hippias, de Gorgias même, à côté de ceux d'Hérodote, de Pindare et de Périclès. Sous la couche des railleries et des injures et sous les repeints du socratisme, nous avons à retrouver leurs traits, grands et simples comme la ligne d'Ictinos et de Phidias.

Leur œuvre restaurée par conjecture fait entrevoir la science de la plus belle époque de la Grèce. On y trouve les problèmes les plus définitifs de la philosophie dans la fraîcheur de l'état naissant, colorés encore par les circonstances qui en ont suggéré les premiers énoncés. L'occasion de leur examen sortit des relations des sophistes et des exigences rivales de leurs professions. On y découvre même certains aperçus dont leurs successeurs méconnurent l'importance et dont les penseurs les plus originaux de notre temps se glorifient d'être les inventeurs. C'est faute de se présenter à nous dans les écrits originaux des sophistes, que la philosophie de la Grèce nous apparaît comme un nid d'énigmes.

Inventeurs et créateurs, ils furent aussi transmetteurs des acquisitions plus anciennes et des travaux du passé. Ils appuient l'expression de leurs idées propres sur une impo-

sante information. Dans tous les passages où Platon, laissant un moment sa fatigante « brachylogie » se complaît pour notre plaisir en de savoureuses anecdotes, en des légendes pleines de sens, chaque fois qu'il nous ouvre quelque aperçu sur le monde non hellénique ou sur les âges disparus, la marque des sophistes se laisse bientôt apercevoir : c'étaient des Grecs qui savaient sortir de la Grèce, qui ne méprisaient ni la Perse ni l'Egypte, des écrivains qui respectaient et qui possédaient leurs anciens. Combien de vers des vieux poètes et de sentences des premiers sages, les socratiques ne nous ont transmis que pour les avoir trouvés tels quels dans les sophistes !

Cependant il en est un parmi ceux-ci auquel il faut laisser plusieurs des traits essentiels et passablement désavantageux que l'on a coutume d'attribuer aux sophistes ; pour mieux dire, Gorgias seul est le prototype du sophiste traditionnel. En lui se sont épanouis sans contrainte l'esprit de raillerie et de négation systématiques, le goût du paradoxe et de la pure éristique. Nous avons pu nous rendre compte des conditions qui l'ont amené à donner carrière à ces moindres côtés de son génie : ce n'est pas à l'envi des autres sophistes, c'est contre eux, expressément. Il s'est trouvé, comme professeur d'éloquence et théoricien de la rhétorique formelle, le rival des maîtres qui prétendaient instituer toute éducation libérale sur les bases de la science et de la morale. De là son scepticisme tout littéraire, sa négation d'une réalité supérieure, de la possibilité du progrès de la connaissance scientifique et de l'enseignement de la vertu.

Son œuvre d'orateur et d'artiste n'est pas de notre ressort ; on le sait, plus d'un des beaux traits de l'éloquence grecque semble venir de lui. Son rôle philosophique a été celui d'un excitateur de la pensée. Ses négations ont provoqué des démonstrations, ses sarcasmes ont suggéré des précisions nouvelles, à son rire ont répondu de nobles exaltations. Sans cet « avocat du diable », pas de grandeur socratique. Il fut à plus

d'un ce que les spirituels négateurs du XVIII[e] siècle devaient être à Kant. Qui sait enfin quelle impulsion il a donnée, par contre-coup, aux débuts de la logique formelle ? La grande idée de Gorgias fut celle d'un art de persuader, conçu comme une technique pure, réduite aux règles de l'exposition et de l'argumentation, indifférente à la nature des thèses à soutenir. Cette idée a pu éveiller celle d'un art formel de convaincre fondé non sur les règles de l'apparence, mais sur celles de la certitude, sur la vérité rendue évidente par l'enchaînement rigoureux des jugements dont sa connaissance résulte. Ce qui allait devenir la syllogistique d'Aristote et, pour des siècles, le noyau de toute logique formelle, n'aurait-il pas été suggéré par la rhétorique de Gorgias ?

Nous n'avions pas à découvrir que son contemporain Protagoras fut une plus haute figure. L'espèce de primauté intellectuelle que lui reconnurent ses contemporains se laisse apercevoir à travers les écrits socratiques si peu bienveillants, cependant, à l'égard du sophiste. Il nous semble que notre rapprochement des *Dissoi Logoi* et des Dialogues, ainsi que quelques remarques dont l'occasion s'est présentée, ajoutent quelque chose à ce qu'on savait du grand professeur, et rien qui soit à son désavantage.

Rien ne subsiste, pour nous, des impressions de scandale qu'avait laissées le relativisme de ses *antilogies*. Aucun des traits propres au sophiste fâcheux de la tradition ne lui convient. Je ne me risquerai point à juger du style des sophistes, ne sachant trop si de plus experts sont en état de le faire d'après quelques fragments et l'une ou l'autre parodie. Il semble bien que les procédés y furent trop apparents pour notre goût comme pour celui des raffinés du IV[e] siècle ; mais est-ce là toujours une forme de corruption littéraire, plutôt qu'un signe de juvénilité ? Oserons-nous l'avouer ? Plus d'une fois, Protagoras nous a fait penser à Bossuet. Si Voltaire, moins soucieux d'exalter en tout le siècle de Louis XIV, avait,

en ses petites phrases, décoché la satire sur les périodes du grand prédicateur comme Platon a raillé celles des sophistes, je ne suis pas sûr que les générations de critiques verraient avec autant de sécurité dans les *Oraisons funèbres* les plus hauts modèles de la prose française...

Demeurât-on, d'ailleurs, sur l'impression du mauvais goût de leur style, la valeur des idées des sophistes n'en serait pas diminuée. Le grand discours du *Protagoras* nous montre celui qui le prononce tout pénétré de ce que nous appelons aujourd'hui le point de vue sociologique ; les explications qu'il esquisse sont brillantes, suggestives, et l'on n'a qu'à déplorer que le socratisme et l'antiquité tout entière ne l'aient pas davantage suivi dans cette voie. Partout où l'esprit protagoricien se laisse entrevoir, ce qui le caractérise c'est l'idée de rendre compte des choses de la pensée et de la vie en commun par la rencontre, l'opposition ou l'accord des activités individuelles, c'est le sentiment de l'importance de cette notion sociologique par excellence, la notion de *convention*, et de celle de relativité dont l'idée de convention n'est qu'un aspect approprié. Si l'orientation sociologique donnée à l'investigation scientifique est sa découverte propre, on peut dire que Protagoras a fourni à ses deux illustres émules, Hippias et Prodicus un point de départ sans lequel ils seraient demeurés bien au-dessous d'eux-mêmes.

Ces deux noms évoquent la plus haute conception de la science. Ils sont unis par une égale aversion pour le formalisme et l'indifférence du Rhéteur. Le respect ému que nous inspire Socrate ne doit pas persister seulement en nous à l'état de sentiment littéraire, Prodicus a mérité que nous le reportions sur son souvenir. Jusqu'à plus ample informé, on aimera à se le représenter d'après le tableau des sophistes dans le *Protagoras*, un grand front sur un corps maladif, une voix profonde conforme à la sévérité âpre du moraliste et à son enthousiasme presque douloureux.

Dans la pensée de Prodicus se sont confondues la Morale et la Science. Il a ramené la vertu à la connaissance du vrai, mais, par un développement naturel, en explorant son contenu, il a aperçu toute la variété des aspects de la science des fins humaines, il a distingué les diverses sciences sociales comme des parties d'une science générale de l'homme. Cependant sa grandeur est fondée moins sur sa théorie des sciences de l'homme que sur l'inspiration qui a soutenu son œuvre de moraliste. Il a prêché avec ardeur l'effort de l'individu sur lui-même, la sincérité et le recueillement attentif dont résultent la connaissance de soi, le sentiment réfléchi de notre ignorance, humilité préparatoire, point de départ de chacun dans sa marche vers la perfection. La force morale, c'est l'amour de la sagesse, la φιλοσοφία, c'est-à-dire le désir de ce qui nous manque, et si la vertu est une découverte, c'est celle d'une lumière qui ne brille qu'au dedans de nous-mêmes. Prodicus devient pour nous le représentant de ce mysticisme rationaliste qu'on a souvent relevé chez Socrate. Celui-ci n'y ajoutera que son sourire.

Prodicus, au reste, ménagé par les anciens, s'est vu plus d'une fois rendre un commencement de justice par les modernes. On s'est appliqué en faire le précurseur de Socrate [1], saint Jean avant Jésus. Son allié dans la lutte contre Gorgias, Hippias, n'a jamais été si bien traité; il est le plus méconnu des grands sophistes. Selon Blass [2], la dialectique aussi bien que la rhétorique sont demeurées en dehors de sa compétence. Sa façon d'écrire, si l'on en juge par le *Protagoras*, est pleine de métaphores et de boursouflures, mais son vocabulaire n'est ni brillant ni poétique. A s'en référer aux fragments, il est plat et sans art. Croiset ne se borne pas à juger son style : Non seulement *à côté de Prota-*

(1) Cf. Gomperz, trad. I, p. 450.
(2) *Attische Beredsamkeit*, I_2, p. 33.

goras et de Gorgias... les Prodicos, les Hippias... sont des personnages de second plan, mais Hippias ne vaut pas Prodicus, et il est *au total un personnage assez vide et assez vain* ([1]).

Pour nous Hippias est le penseur qui a conçu l'unité et l'universalité de la Science, comme Prodicus est celui qui, du point de vue de la morale, a entrevu la synthèse des sciences sociales. Hippias est le philosophe de la Science. et s'il faut tout ramener à des formules tranchées, après qu'on a défait le nœud socratique qui liait tout, on dira qu'Hippias se trouve être le grand Logicien comme Prodicus est le grand Moraliste. L'anecdocte qui nous le montre à Olympie revêtu d'habits confectionnés de sa main et prêt à argumenter sur toutes choses a conduit plus d'un à le comparer aux humanistes de la Renaissance et à voir en lui le Pic de la Mirandole de l'Antiquité. Le rapprochement est justifié, mais si l'on cherche des analogies plus profondes c'est à côté de plus grands noms que le nom d'Hippias mérite d'être placé.

Descartes nous rapporte de lui-même qu'il conçut l'idée de sa méthode après s'être aperçu qu'il résolvait avec facilité les problèmes relevant des sciences les plus diverses : quelque chose de semblable a dû arriver à notre encyclopédiste. Non seulement universel, mais original en tout, il a conçu la science comme l'ordonnance et l'accumulation des découvertes, il a voulu combiner l'idée d'une méthode générale d'invention avec celle d'une science des sciences.

Il n'est pas rare de rencontrer, dans les jurys, une espèce débonnaire d'examinateurs qui aiment à s'entendre dérouler d'interminables questions auxquelles suffiront de toutes petites réponses. Supposé que l'un d'eux s'exprimât ainsi : Quel est le nom d'un philosophe doublé d'un grand mathématicien qui, prodigieux par l'étendue et la profondeur de ses connais-

(1) *Histoire de la Littérature grecque,* t. IV, pp. 64 et 67.

sances, n'a pas dédaigné d'en exposer quelques-unes sous les agréments de la forme dialoguée ; qui s'est posé en adversaire de toute forme de réalisme idéaliste, ne trouvant dans l'univers que des individus ; qui a vu dans l'établissement d'une méthode universelle d'invention la fin principale de l'effort scientifique, qui s'est adonné à l'étude du langage en recherchant le rapport général des signes aux choses signifiées, se flattant de parvenir à soulager l'attention ou la mémoire par des moyens techniques ; moraliste aussi, et qui a donné des plus hautes notions morales des définitions pleines de sens et de profondeur ; qui ne s'est pas adonné avec moins de passion à l'étude des choses sociales ou particulières, qu'à celle des lois naturelles, qui s'est fait juriste et historien, avide de recueillir et de fixer les lois positives et les institutions comme les faits et les généalogies ; satisfait, après cela, de son sort et de son œuvre et ne le cachant point ? Le candidat interrogé serait impatient de placer le nom de Leibniz : il proposerait celui d'Hippias qu'il ne mériterait pas un point de moins.

N'y a-t-il entre tous ces traits que des analogies superficielles et fortuites, et les différences de ces grands hommes suffisent-elles à rendre ces coïncidences négligeables ? Peut-être trouverait-on dans certaines analogies entre les temps où ils vivaient les raisons profondes de ces ressemblances. L'âge d'Hippias et notre XVIIe siècle brillent moins par le grand nombre des chercheurs que par la possibilité dévolue à quelques-uns de se développer dans tous les sens, libres des liens d'une corporation comme des scrupules que suscite, aux époques plus avancées, la rivalité des spécialistes. La pensée se trouve assez mûrie et assez confiante pour s'attaquer avec succès à toutes les veines de découvertes, pour profiter dans l'exploitation d'un filon de l'expérience acquise dans celle d'un autre, et la science est assez jeune pour qu'il ne faille jamais gagner le front d'attaque de la veine en rampant longuement dans les galeries déjà déblayées. Qu'il se trouve alors un esprit réunis-

sant l'élan et la vigueur avec les dons de l'invention, non seulement la curiosité, le succès rapide, l'admiration de tous le pousseront à s'essayer à tous les problèmes soulevés autour de lui, mais la facilité avec laquelle il y surpassera les autres le conduira à entrevoir un procédé général de recherche et à s'en attribuer la première invention. Qu'un obstacle se présente, il ne s'y arrêtera guère, comme est bien forcé de le faire celui qui se confine dans l'étude d'un seul objet ; il se détourne vers quelque autre de ses grands sujets de méditation et, considérant les difficultés rencontrées comme provisoires, il se donne la seule mission d'ouvrir des perspectives, laissant aux autres le soin de s'y engager et de persévérer dans une seule voie avec patience et modestie. L'étendue même de ces élus de la pensée leur laisse ainsi ignorer le sentiment de l'échec ; s'étonnera-t-on qu'il leur arrive de considérer leurs travaux et leurs moyens avec quelque complaisance, et que la conscience de leur génie ne soit pas la dernière de leurs découvertes ?

Il est encore un trait d'Hippias qui rappelle Leibniz, c'est la tendance à la conciliation des affirmations opposées, on pourrait dire le don de synthèse en profondeur. Il semble qu'à tous ceux avec lesquels il s'est trouvé en désaccord Hippias ait emprunté quelque partie féconde pour la faire entrer dans une théorie plus approfondie : La théorie de la connaissance, telle que le *Cratyle* nous l'a révélée, s'est présentée comme une conciliation de l'idéalisme et d'un empirisme héraclitien. Si quelqu'un est parti de l'idée de la rhétorique formelle pour jeter les fondements de la logique formelle, ce doit être Hippias. Lui seul a pu s'aviser de la sorte de fixer les règles formelles de l'exposition, non de l'apparence ou du vraisemblable, mais de la vérité. Il semble enfin que ce soit à la suite d'une réflexion sur les idées de Protagoras qu'Hippias a pris position dans une des théories les plus caractéristiques de son temps, celle des rapports de la Nature et de la Loi.

Protagoras avait aperçu le rôle capital de la convention dans l'établissement des règles de la vie sociale, dans la constitution du langage et jusque dans les croyances en apparence les plus spontanées, comme les croyances religieuses. Hippias de son côté apparaît toujours comme le philosophe de la Vérité. Son culte pour la vérité allait-il l'indisposer contre les notions de fiction et de convention alléguées par Protagoras, de la même manière qu'il avait fait de lui l'antagoniste de Gorgias, technicien de l'apparence ? Il n'en fut rien, Hippias comprit la valeur de la notion sociologique du conventionnel, l'importance de l'accord des volontés dans la constitution de l'ordre social comme dans l'institution du langage ; il s'efforça d'établir les rapports de la vérité et de la convention, ce fut sa doctrine propre de la φύσις et du νόμ ος de la nature et de la Loi. Tandis que Protagoras et ses contradicteurs laissaient une opposition radicale entre l'ordre naturel et le conventionnel, Hippias aperçut que la convention même est fondée en fin de compte sur la nature et sur la vérité comme sur ses conditions préalables et ses raisons d'exister. L'ordre sociologique, s'il se superpose à l'ordre naturel, n'en est cependant pas foncièrement différent, il le continue et l'achève, il a en lui ses racines, et plus directement il en dépend, plus il a de solidité et de chances de durée. L'opportunité est certes la raison d'être d'une convention, mais sa cause lointaine et sa valeur propre est dans le degré de sa conformité à la vérité, c'est-à-dire à l'ordre universel.

Telle fut l'idée profonde et conciliante d'Hippias d'Elis sur la Nature et sur la Loi ; on la trouve exprimée dans le *Cratyle* et dans le *Minos* à propos des conventions du langage et de la politique. Elle se rattachait de la manière la plus heureuse à l'idéal d'une science des sciences : Le savant au second degré avait pour mission de vérifier, par exemple, l'accord des institutions conventionnelles que les spécialistes des sciences de l'homme devaient proposer, avec les lois de la nature

connues des physiciens. Au Dialecticien — pour lui conserver ce nom — incombait la tâche d'assurer l'harmonie de la Nature et de la Loi.

Sans doute, pour saisir et pour exposer sa doctrine, le philosophe n'eut pas à sa disposition la variété de termes qu'une spéculation séculaire nous a laborieusement fournie. Sa pensée a pu demeurer hésitante sur plus d'un point ; il semble aussi qu'il ait penché plus que nous ne le jugerions nécessaire vers une diminution du « conventionnel » au profit du « naturel ». S'il en fut ainsi, il ne fit qu'inaugurer une tendance à laquelle les siècles ultérieurs allaient malheureusement s'abandonner sans modération. Les âges les plus classiques de la philosophie ont incliné à assimiler toutes les conventions à des expédients évitables et à ne retenir comme légitime que ce qui est donné directement soit par la *nature*, c'est-à-dire la réalité antérieure à toute élaboration de l'homme, soit par les seules lumières de la science et de la raison *individuelles*.

Le romantisme a passé là-dessus, mais il n'a réhabilité la collaboration de la multiplicité des esprits que sous la forme d'une activité inconsciente, c'est-à-dire *naturelle* encore et excluant le rôle de la convention comme un artifice rationnel. Il n'a su que substituer un être collectif aux consciences des individus. Ce n'est que depuis peu de temps que l'on a commencé d'apercevoir toute l'importance des notions de fiction et de convention, leur réelle dignité et leur puissance explicative non seulement à l'égard des institutions proprement sociales comme le droit, la morale et l'art, mais aussi dans ce qui relève de la science et de la logique, la constitution de la connaissance, la construction de l'instrument même grâce auquel est discernée, saisie et exprimée cette *Vérité* chère à Hippias et à nous tous. Par delà les siècles classiques et leur rationalisme individualiste, par delà les âges romantiques et leur naturalisme antirationaliste, la pensée contem-

poraine aperçoit des précurseurs, plus proches d'elle que leur postérité immédiate. Elle les glorifiera moins pour les solutions qu'ils en ont proposées que pour les seuls énoncés de ces problèmes dont la sagacité d'un Protagoras s'est avisée et qu'a précisés l'intelligence d'un Hippias.

. . . .

En insistant sur le mérite des penseurs dont nous avons cru dégager l'activité historique, nous avons eu à cœur de montrer que nier Socrate, cela peut se faire sans détriment pour ce trésor des valeurs antiques auquel nous sommes attaché autant que personne. Nous l'avons déjà constaté, la grandeur socratique n'est pas perdue ; non seulement le sentiment s'en récupère sous la forme des émotions artistiques que ces fictions procureront toujours, mais alors même qu'il ne se soucie que de l'âpre vérité, c'est encore du génie que l'historien retrouve. Il y a dans l'œuvre connue de l'antiquité une somme de talent et de mérite fixe et inaltérable, la tâche de la critique n'est que de la distribuer exactement.

On se demande parfois, dans ces moments de doute dont est semée la route du chercheur, pour peu qu'elle s'allonge, si cette tâche-là est de bien grande importance. A quoi bon s'évertuer, si l'on peut dire, pour faire prononcer « Prodicus » ou « Hippias » ce que nos pères ont écrit « Socrate », et pour substituer aux récits continus et attachants des biographes ou des historiens autorisés quelques découvertes éparses, unies par le pointillé de nos conjectures, pareilles à ces monstres paléontologiques qu'un fil de fer restaure en maintenant aux distances voulues quelques dents, une paire de côtes ou des vertèbres caudales ?

Que, plus fidèlement reconstituée, la pensée philosophique de la Grèce puisse servir au progrès de la spéculation actuelle, hâter l'accord sur le connu et la découverte du reste, c'est là un espoir honorable, mais peut-être ingénu. Quant à sa haute valeur pédagogique et sociale, n'est-elle pas assurée tout

entière par ce qu'on en a su de tout temps, et est-il défendu de trouver certaines légendes plus édifiantes que la vérité ?

Tout de même, il n'est pas défendu non plus d'estimer que l'office propre de la science du passé c'est, avant même que de retrouver des faits entièrement inconnus, la dénonciation des erreurs, fussent-elles indifférentes ,et comme cristallisées par la longueur des temps. Envers ceux qui ont à vivre plus encore qu'envers ceux qui ont vécu, c'est là sans doute le premier devoir de l'historien, honnête gardien des pièces à conviction auprès du Tribunal de la Gloire.

FIN

INDEX

DES NOMS DE PERSONNES ET DES ECRITS ANCIENS

([1]) Comme le nom de Platon revient à chaque page, nous ne signalons ici que quelques passages caractéristiques ou concluants

(1) Même remarque que pour le mot Platon.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

LA DOCTRINE SOCRATIQUE

DEUXIÈME PARTIE

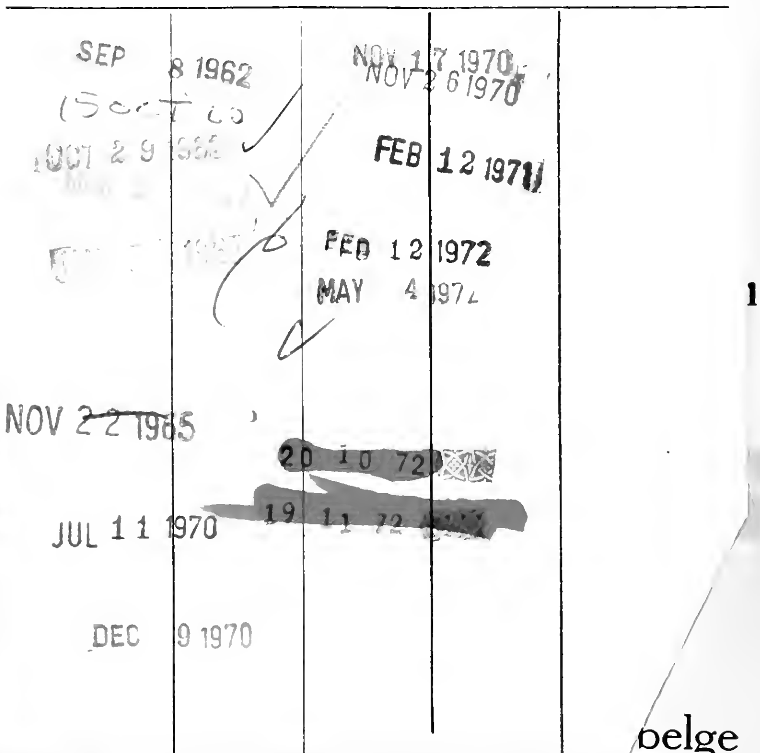
LA FIGURE SOCRATIQUE

TROISIÈME PARTIE

LA POSTÉRITÉ SOCRATIQUE

CONCLUSION

SOC. AN. M. WEISSENBRUCH
IMPRIM. DU ROI BRUXELLES



1

belge

Etude sur GASPARD GEVAERTS, philologue et poète.
(1593-1666)
par MARCEL HOC,
Docteur en Philosophie et Lettres.
1 volume avec deux portraits.

Les Figurines funéraires égyptiennes

par LOUIS SPELEERS, attaché aux Musées royaux du Cinquantenaire à Bruxelles, chargé de cours à l'Université de Gand.

1 volume illustré.

LES ÉDITIONS ROBERT SAND
86, rue de la Montagne, BRUXELLES

